۱۲

اقبال کا مطالعہ

اور

دوسرے مضامین

از

سیّد نذیر نیازی

کتاب خانۂ پنجاب لاہور

ترتیب اوّل

تعداد
ایک ہزار

دسمبر سنہ ۱۹۴۱ء

راجہ حسن اختر کے نام

مہلتے بایست تا خوں شیر شد

رُومی

مصنّف کی دُوسری کتاب

اِقبال

ارشادات وتصریحات

جس میں علّامہ مرحوم کی بعض متفرّق تحریروں سے اُن کے
افکار وخیالات پر روشنی ڈالی گئی ہے
(زیر طبع)

فہرستِ مضامین

دین محمدی پریس لاہور سے طبع کرا کر ایم۔ ظہیر نے کتاب خانہ پنجاب لاہور سے
شائع کی

تصریح

یہ مختصر سا مجموعہ جس میں صرف چار مضمون شامل کئے گئے ہیں کسی تمہید کا محتاج نہیں۔ البتہ ان مضامین کے متعلق دو ایک باتیں عرض کر دینا ضروری ہیں۔

پہلے مضمون کا خیال آج سے دو ڈھائی برس پیشتر ایک ایسے اجتماع میں پیدا ہوا جہاں اقبال کی شاعری اور فلسفہ زیر بحث تھا اور جسے دیکھتے ہوئے راقم الحروف نے محسوس کیا کہ اس بحث کی ابتدا سے پہلے زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ اس کی کوئی صحیح اساس معین کر لی جائے۔ دوسرا مضمون اس "گفتگو" کی تفصیل مزید ہے جو ۱۶ر جون ۱۹۳۸ء کو شیعہ ینگ مین ایسوسی ایشن کے زیر اہتمام حبیبیہ ہال، اسلامیہ کالج، لاہور سے نشر کی گئی۔ تیسرا مضمون "یوم اقبال" کے لیے لکھا گیا تھا مگر بعض وجوہ سے اس کی تکمیل نہ ہو سکی۔ لہٰذا اب اسے کسی قدر اختصار کے ساتھ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔ یہ سب مضامین اس سے پہلے کہیں شائع نہیں ہوئے۔

البتہ چوتھا مضمون یعنی اقبال کی آخری علالت رسالہ اردو کے "اقبال نمبر" میں شائع ہو چکا ہے۔ راقم الحروف کو اگرچہ اس کی مکرر اشاعت میں تامل تھا لیکن بعض احباب کے اصرار پر اس کا اضافہ کر دیا گیا۔

اقبال پر کچھ لکھنا بڑی ذمہ داری کی بات ہے۔ راقم الحروف کو اس ضمن میں شاید مشکل ہی سے قلم اٹھانے کی جرأت ہوتی۔ لیکن پھر خیال آیا کہ اگر

ہم اس مبحث کا مطالعہ اپنی حدود اور بساط کے مطابق کرتے رہیں تو اس میں کیا حرج ہے۔ یہ امر قارئین سے بڑھ کر خود اپنے ہی لئے مفید ثابت ہوگا کیونکہ اس طرح ہم ان غلطیوں کا ازالہ کر سکیں گے جو اقبال کی شاعری اور فلسفہ کی بحث میں ہماری کمئ فہم سے سرزد ہوتی رہتی ہیں۔

راقم الحروف کو بہرکیف یہ دعویٰ نہیں کہ جن خیالات کا اظہار اس مجموعے میں کیا گیا ہے وہ یک قلم صحیح ہیں یا اُن کو اصلاح و ترمیم سے بالاتصوّر کیا جائے۔

نیازی

اقبال کا مطالعہ

شاعری اظہارِ جذبات کا ذریعہ ہے اور وہ اُن کی ترجمانی اپنے مخصوص انداز
میں کرتی رہتی ہے۔ اس سے یہ بحث نہیں کہ جذبات کا اثر حیاتِ انسانی پر کیا ہوگا۔ یہی وجہ
ہے کہ شاعرانہ طرزِ ادا کا نہ کوئی مقصد ہے نہ مصلحت۔ ہم اس پر کوئی روک عائد نہیں
کر سکتے، بہ جز ان رکاوٹوں کے جو فن بہ تقاضائے فن خود اس کے لئے تجویز کرے۔ گویا
نفسیاتی لحاظ سے دیکھا جائے تو جہاں کسی ہنگامی تاثر یا مستقل احساس کی بدولت وہ
شرائط پوری ہو گئیں جن کا تعلق موزونیٔ شعر سے ہے تو پھر کوئی چیز اس کی راہ میں حائل
نہیں ہو گی۔ لیکن جس طرح ہر شعر کے خارجی پہلو یعنی صوری اعتبار سے حسن و خوبی کا دار و
مدار شاعر کے تخیل اور پیرایۂ بیان کی صلاحیتوں پر ہے، بعینہٖ اس کا مشمول یا زیادہ واضح الفاظ
میں یوں کہئے کہ معنوی حیثیت بھی مختلف ہو گی، ایسی ہی مختلف جیسے اس کے محسوسات و
مشاہدات۔ بعض اشعار سے وقتی حظ حاصل ہوتا ہے۔ بعض سے سکون و اطمینان کی
ایک عارضی کیفیت۔ بعض وجدانِ صحیح کو چھیڑتے اور انسان کی توجہ ان حقائق کی طرف
منعطف کر دیتے ہیں جن کا ادراک غور و فکر ہی کے ذریعے ممکن تھا۔ لیکن بعض اشعار
کی یہ صورت نہیں، برعکس اس کے ان سے جو نتائج مترتب ہوتے ہیں اس قدر وسیع
اور گوناگوں کہ ان کی اخلاقی اور عملی قدر و قیمت کا جائزہ لینا ضروری ہو جاتا ہے۔ تاریخ

عالم میں ان مثالوں کی کمی نہیں جب ایک شاعر کی واردات نے اپنی شخصی نوعیت
کے باوجود قوم کے دل ودماغ میں سرایت کرنا شروع کیا اور پھر دیکھتے ہی دیکھتے اس کا
مذاق زندگی بدل ڈالا۔ یہ تبدیلی مفید بھی ہوسکتی تھی اور مضر بھی۔ مفید اس وقت جب
شاعر کی واردات ایک نئی امنگ اور ولولے کا باعث ہوئیں اور مضر اس حالت میں
جب یہی واردات نفئ عمل اور ترک آرزو کا سبب بن گئیں۔ یہاں یہ بحث لاحاصل
ہوگی کہ ان تبدیلیوں کے حقیقی وجوہ کہاں تلاش کرنا چاہئے، شاعر کے اندرون ضمیر یا گرد و
پیش کے اثرات میں۔ اس لئے کہ ہمارے سامنے جو مسئلہ ہے وہ انسان اور اس کے
ماحول یا فرد و جماعت کے ایک دوسرے سے ربط اور عمل و تعامل کا نہیں۔ ہمیں
صرف اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ایک فن کی حیثیت سے اگرچہ شاعری کا
دائرہ اصطلاحاً محدود ہے لیکن باعتبار اثر محدود نہیں۔ وہ زندگی کے عناصر میں اختلال
پیدا کرتے ہوئے اس کے توازن کو درہم برہم کرسکتی ہے اور کرتی رہی۔ لہٰذا عقل و
فکر کو بجا طور پر یہ حق پہنچتا ہے کہ شاعر کے رجحانات اور مزاج و طبیعت پر تنقید کی نظر
ڈالے۔ وہ اس امر کو تسلیم نہیں کرسکتی کہ فن کے سامنے اس کی جمالی قدروں کے
علاوہ اور کوئی قدر نہیں۔ یہ بات صرف اس صورت میں ممکن تھی جب زندگی کے
ظاہر انتشار اور کثرت کی تہ میں کوئی وحدت موجود نہ ہوتی اور ہم اس کے ایک جزء
کو دوسرے اجزا کے مقابلے میں بلاخوف نقصان نظر انداز کرسکتے لیکن نہ زندگی نے
کبھی ترک اور بیگانگی کی اس روش کو زیادہ عرصہ کے لئے برداشت کیا ہے نہ ایک
صاحب فن کا یہ مطالبہ جائز قرار دیا جائیگا کہ اس کی تخلیقات کو محض فنی حیثیت سے
دیکھا جائے۔ بیشک فن اپنے حدود میں آزاد ہے اور اس کے حسن و قبح کا فیصلہ

فن ہی کے معیار سے کرنا چاہئے۔ بایں ہمہ فنی آزادی اظہارِ ذات کی آزادی ہے، اظہارِ ذات کو مصالحِ حیات سے بے تعلق اور بالاتر سمجھنے کی آزادی نہیں۔ چنانچہ جب کبھی فن نے اس قسم کی آزادی حاصل کی وہ جماعت کے ساتھ ساتھ خود اپنے لئے بھی زوال و انحطاط کا موجب ہوا۔ اندریں حالات یہ کہنا بےجا نہ ہوگا کہ شاعری کا حقیقی جوہر اگرچہ ان واردات کا منت پذیر ہے جن کی تربیت زندگی کے بطن اور آغوش میں ہو لیکن اس کی عظمت اور برتری کا انحصار اس امر پر کہ وہ اس کی پہنائیوں اور وسعتوں میں پھیل کر خود اپنی ہدایت اور رہنمائی کا وسیلہ تلاش کرے۔ اس صورت میں شاعری محض ادائے جذبات یا اظہارِ جمال پر قناعت نہیں کرتی بلکہ زندگی اور اس کے معانی کا ادراک پیدا کرتے ہوئے اپنے رنگ میں کوشش کرتی ہے کہ فلسفہ و مذہب کی طرح حیاتِ انسانی کے تمام پہلوؤں پر نظر رکھے اور اس کے مقصود و منتہا کی تعیین میں ایک جذباتی اساس بہم پہنچائے۔ یہ شاعری کا معراجِ کمال ہے جسے عارف رُومی نے کبھی "جزویست از پیغمبری" سے تعبیر کیا تھا اور اقبال نے اپنی مخصوص اصطلاح میں "تنقیدِ حیات" سے لیکن اس قسم کی شاعری کی مثالیں ایسی ہی شاذ و نادر کبھی کبھی وجود میں آتی ہیں، جیسے ادب اور فن کے مدارج عالیہ اور ان کے متعلق ایک بڑی غلط فہمی یہ پیدا کر دی جاتی ہے کہ شاعری ہو یا ادب، فنونِ لطیفہ کا منصب بہرکیف اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ وہ انسان کی زندگی میں حسن اور دلکشی پیدا کریں۔ لہٰذا شاعری سے غرض بھی ذوقِ جمال کی تسکین ہے، اسرارِ حیات کی گرہ کشائی یا مقصود و منتہا کی تحقیق نہیں۔ اس کے لئے مذہب ہے، فلسفہ ہے، علم و حکمت

ہیں۔ بظاہر یہ دلیل کس قدر مضبوط اور ناقابل تردید نظر آتی ہے کیونکہ جس شاعر کی نگاہیں احوال و کیفیات کی بجائے مسائل اور تصورات پر ہیں، جو اپنے اندرون وجود یا اس سے ماورا حسن و رعنائی کے مشاہدے سے لذت گیر نہیں ہوتا وہ اور سب کچھ ہے شاعر بہر حال نہیں۔ لیکن احوال و کیفیات سے لطف اندوزی یا حسن و زیبائی کی جستجو سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اس میں ادراک و تعقل کی موجودگی سے انکار کر دیا جائے۔ کیا یہ صحیح نہیں کہ انسان کی حیات ذہنی میں جس طرح حواس کا وظیفہ بیرونی عالم کا وقوف اور اس کی خبر حاصل کرنا ہے بعینہٖ احساس عبارت ہے اس چیز کی تلاش یا کشش سے جو صاحب احساس کے لئے تسکین و اطمینان کا باعث ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ شاعر یا فن کار جو روش اختیار کرتا ہے دانستہ یا نادانستہ کسی مقصود و مدعا کے زیر اثر کرتا ہے۔ اس کی افتاد مزاج اور انداز طبیعت کا مطلب بھی صرف اس قدر ہے کہ وہ کسی حقیقت کے اثبات یا نفی پر مبنی ہو، یا زندگی کے بعض پہلوؤں پر اصرار اور بعض سے اغماض کا نتیجہ۔ ہم اس کے وقتی تاثرات مثلاً افسوس، رنج، ناکامی، تشویش، اضطراب اور بشاشت و مسرت یا سکون و اطمینان غرضیکہ کسی حالت کے بارے میں بھی یہ دعوٰے نہیں کر سکتے کہ وہ شعور و آگہی کے دوسرے عناصر سے بے تعلق ہوگی۔ اس امر کو زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں سمجھیے کہ غایت اور ادراک وہ اجزا ہیں جن سے فن کا کوئی مظہر خالی نہیں یہ اس لئے کہ زندگی کا ہر عمل توجہ کا عمل ہے یعنی کسی ایسے مقصود یا موضوع پر مرکوز ہونے کا عمل جو فوری طور پر نظر کے سامنے ہو۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو فنی اختراعات کی حیثیت بھی علم و حکمت کی طرح یکساں ہوتی لیکن ان کا اختلاف اور تنوع بجائے

خود اس امر کی دلیل کہ یہاں اظہار ذات یعنی شخصی اور ذاتی عنصر کے ساتھ ساتھ کوئی نہ کوئی جداگانہ طرز عمل یا الگ اسلوب خیال کارفرما ہے۔ پھر یہ ہر صاحب فن کے "مابہ الامتیاز" یا مغربی اصطلاح میں موٹیف کی تلاش علی ہذا خود فن کی تعریف اور حدود و مقاصد کی بحث ایک طرح سے زندگی ہی کی قدروں کی بحث ہے پس شاعر ہو یا مصور ان میں سے ہر کوئی شارح حیات ہے اور فن اس کی غلط یا صحیح اور کلی یا جزوی تعبیر۔ مثال کے طور پر جس شاعر کو سکون و عافیت کی تلاش ہے وہ لازماً اس امر کا خواہشمند ہوگا کہ زندگی کے شدائد اور کٹھن راستوں سے گریز کرے وہ اپنے تصور حیات اور مطمح نظر میں ان شعراء سے اساساً مختلف ہوگا جن کے خیالات اور مذاق سخن کی پرورش زندگی کی جدوجہد، آویزش اور تصادم میں ہوئی۔ جس طرح "فن محض" کا تخیل صرف اس شکل میں پورا ہو سکتا ہے کہ بیرونی ہیجانات سے مسلسل اعراض اور غور و تفکر کی پیہم نفی کو رفتہ رفتہ اس حد تک بڑھایا جائے کہ ہم اپنی داخلیت کی ایک بے راہ اور بے نام دنیا میں کھو جائیں۔ ایسے ہی ایک دوسرا صاحب فن ان تمام اثرات کو لبیک کہتا ہوا آگے بڑھ سکتا ہے جو اس عالم کے مساعد و نامساعد یعنی جملہ تغیرات میں ایک فعال، باہوش اور جارحانہ زندگی سے مترتب ہوتے ہیں اور اس کے باوجود اپنے شعور کے ایک ایک جز کی حفاظت اور رعایت کے ساتھ ساتھ فن کے انتہائی تقاضوں کو پورا کرے۔ دراصل جوں جوں ایک صاحب فن اپنی حیات کے مرکز سے قریب ہوگا یعنی اس کی گہرائیوں میں ڈوبتا جائیگا اتنا ہی اس کا فن موثر اور دیرپا ثابت ہوگا۔ گویا یہ امر کہ فن کا اتصال جو زندگی ہی کا ایک پہلو ہے اس کے تمام مظاہر سے قائم رہے۔ خود فن کے لئے

مفید ہے بلکہ وسعت اور قوت کا باعث ۔ وہ اس پر جمال وجلال کی نئی نئی راہیں کھولتا اور حسن و رعنائی کا ایک لازوال سرچشمہ ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا شاعر وہ ہے جو گوہر معانی کی تلاش اعماق حیات میں کرے۔ جس کا سینہ اسرار کائنات کے لئے کھلا اور جس کا اندیشہ ارض و سما کا دامن گیر ہے، جو اپنی ایک نگاہ سے اندرون وجود کو چیرڈالے ۔ ایسا شاعر ایک نعمت ہے۔ وہ بزم انسانی میں کبھی کبھی قدم رکھتا ہے لیکن اس کا آنا خود فن کی تکمیل اور حفظ و بقا کے لئے ضروری ہے۔ وہ اس کو رفعت و عزت اور پاکیزگی کا سبق دیتا اور اپنے اعجاز کمال سے مجبور کرتا ہے کہ زندگی کی وسعتوں میں پھیل کر اس کی مصلحتوں کو سمجھے اور اپنی ذمہ داریوں سے آشنا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی شاعری مقتضیات فطرت کی شیرازہ بند اور اس کے متضاد و متخالف عناصر میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے۔ وہ اظہار جذبات کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ ان کی تربیت اور رہنمائی کا ایک وسیلہ بھی ہے کیونکہ یہاں جزو کا ربط کل اور اصل کا فرع سے اسطرح قائم ہے کہ ان کے خوب و ناخوب اور مذموم و محمود میں آپ سے آپ ایک خط کھنچتا چلا جاتا ہے۔ وہ انسان کے ضمیر اور باطن میں اتر کر اس کے مقصود و مدعا کو پہچانتی اور اس کی ترجمانی عقل و فرہنگ کی بجائے اپنے دل کی تڑپ اور حرارت سے کرتی ہے۔ اگر اس کے کلام میں فلسفہ و حکمت اخلاق و روحانیت سے مرتسم نظر آتے ہیں اور اخلاق و روحانیت حسن و دلبری سے تو یہ کرشمہ ہے محض اس کے ہمہ گیر تخیل کا، یا دوسرے لفظوں میں عظمت فن کی دلیل۔

اقبال ایسا ہی شاعر تھا اور ہم اس کا مقابلہ کسی رومی یا گوئٹے ہی سے کر سکتے ہیں۔ لیکن اقبال اور رومی میں ایک فرق ہے۔ رومی کی شاعری اقبال کے لئے وجدان و بصیرت کا سرچشمہ تھی۔ اس نے اقبال کو عشق و مستی سے روشناس کیا اور حقیقت و معرفت کی راہ دکھلائی۔ بیشک اقبال کے اجتہاد فکر اور ندرت تخیل سے انکار کرنا ناممکن ہے لیکن وہ اپنی واردات یعنی جہاں تک ان واردات کا تعلق اتصال وجود اور قرب ذات سے ہے رومی کا منت پذیر ہے۔ عارف روم اس کے مرشد ہیں رہنما ہیں، ہر نازک مرحلے اور مشکل مقام پر دست گیری کرتے ہیں۔ بایں ہمہ اقبال کی شاعری میں وسعت ہے، تنوع ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ فلسفیانہ وضاحت کے ساتھ رومی کی نسبت اسلام کا ایک بہمہ وجوہ مکمل اور جامع تصور جس کے متعدد پہلو اگرچہ مولانا کے ذہن میں تھے اور وہ کہیں کہیں ان کی طرف نہایت برجستہ اور معنی خیز اشارے بھی کر جاتے ہیں مگر جن کی تفصیل کا شاید اس لئے موقعہ نہ تھا کہ انہوں نے اپنی توجہ بہ تقاضائے طبیعت یا بہ تقاضائے حالات اسلام کی مجرد اور باطنی تعبیر پر رکھی اقبال نے ان پہلوؤں یا بالفاظ دیگر اسلام کے روحانی مقاصد کو انسان کی اجتماعی اور ثقافتی ضروریات پر منطبق کرتے ہوئے اس کے علمی اور اخلاقی نصب العین کی تشریح ایک فلسفی کی حیثیت سے کی۔ بعینہ کچھ اس قسم کا فرق اقبال اور گوئٹے کے درمیان پایا جاتا ہے۔ دونوں "شاعر حیات" ہیں۔ لیکن ایک یعنی گوئٹے جہاں انسان کے علو شخصیت اور مدارج کمال کی انتہائی حدود تک

پہنچ گیا۔ اور یوں مذہب، فلسفہ، علم اور فن کی باریکیوں کو اس خوبی سے سلجھایا کہ اس کے غیر معمولی ہنر اور عقل و فراست کی داد دینا پڑتی ہے، دوسرے یعنی اقبال نے مراتب ذات کا جلوہ اسلام کے فرد کامل میں دیکھا اور اس طرح ان کے حصول و اتمام کا ایک مستقل اور یقینی راستہ تلاش کر لیا گوئٹے کا ذوق نظر اس امر کا خواہاں تھا کہ ہم اپنی شرافت نفس اور بلندیٔ کردار کے جوہر سے تہذیب و شائستگی کا ایک حسین اور خوشنما پیکر طیار کریں اقبال اور آگے بڑھتا اور اس پیکر سے ایک زندۂ جاوید تمدن اور عالمگیر انسانیت کی بنیادیں اٹھاتا ہے۔ وہ ان حقائق کا مفسر ہے جو افراد کے احساس خودی میں استحکام و تقویت اور ان کی حیات ملی کے لئے تازگی اور تسلسل کا ذریعہ بنتے ہیں۔ لیکن ان مقاصد کی تکمیل چونکہ ایک محسوس و معین اور واضح شکل ہی میں ممکن تھی لہٰذا وہ اس تحریک کا نقیب اور علمبردار بن گیا جو بہ یک وقت ایک مذہب بھی ہے اور ثقافت بھی اور جس نے اخلاق و روحانیت کے اٹل اور غیر متبدل قوانین کے ساتھ ساتھ ہیئت اجتماعیہ کا ایک ایسا نظام پیش کیا جو حقیقت و واقعیت سے اتصال پیدا کرتا ہوا ہر لحظہ ترقی کی طرف بڑھتا ہے، یعنی اسلام۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو لامحالہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اقبال کی حیثیت شعرائے عالم میں یکتا اور بے نظیر ہے۔

اندریں حالات اس امر کا فیصلہ نہایت ضروری ہے کہ اقبال ایسے جامع حیثیات اور بدیع الخیال شاعر کا مطالعہ کس نہج پر کیا جائے۔ کیا ہم

اس کی ابتدا ہندوستان سے کریں؟ ہمارا مطلب ہے اُردو زبان کی جدید شاعری سے؟ لیکن یہ ابتدا غلط ہی نہیں بلکہ ایک حد تک گمراہ کُن اور بے نتیجہ ثابت ہو گی، کیونکہ جدید اُردو شاعری کے حق میں کچھ بھی کہا جائے یا اقبال کو اس سے کیسا بھی تعلق کیوں نہ ہو وہ اپنی حقیقی عظمت کے لئے کسی اور ہی سرچشمے کا محتاج ہے جس کی توضیح نہ ان اثرات کے حوالے سے کی جا سکتی ہے جو تہذیب جدید کی بدولت عالم اسلام میں مترتب ہوئے نہ مغربی تعلیم کے شیوع و فروغ سے۔ یہ امور اپنی جگہ پر ضروری ہیں اور اثنائے بحث میں ان کا ذکر بھی آ سکتا ہے لیکن ایسا نہیں کہ وہ اس کی تمہید اور اساس کا حق ادا کریں۔ شعرا کی قدر و قیمت اور مرتبہ و محل کی تعیین کا ایک دوسرا اور بظاہر نہایت عالمانہ طریق یہ بھی ہے کہ ان کے کلام میں جو جو باتیں مشترک یا مختلف نظر آئیں ان کی تفصیل بیان کر دی اور پھر محض اپنی پسند کی بنا پر کوئی مخالف یا موافق فیصلہ صادر کر دیا۔ لیکن جب تک کسی شاعر کی صحیح حیثیت معلوم نہیں ہو جاتی اس قسم کے مقابلے کی صورت ہی کیا ہے؟ ممکن ہے ان کا اشتراک سطحی ہو یا تنقید نگار کا نقطۂ نظر اشتراک کو اختلاف اور اختلاف کو اشتراک سے بدل دے۔ یوں کہنے کو ایک بڑے سے بڑے اور چھوٹے سے چھوٹے شاعر کے درمیان بھی کوئی نہ کوئی پہلو مشابہت کا ضرور نکل آئیگا یہاں تک کہ اگر اس کے سوا باقی تمام اُمور کو نظر انداز کر دیا جائے تو ان میں فرق مدارج کا سوال ہی پیدا نہیں ہو گا پھر یہ امر کہ کسی شاعر کا ایک پہلو دوسرے کی نسبت زیادہ نمایاں ہے یا کم بجائے خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ بہت ممکن ہے ان کی شاعری کا انداز ہی ایسا ہو کہ جو بات ایک کے لئے ضروری ہے دوسرے کے لئے غیر ضروری۔ بعینہٖ جب کسی شاعر کی

خوبی یا محاسن کی شرح اس طرح کی جاتی ہے کہ شعرائے عالم کے خیالی یا حقیقی خصائص کی ایک فہرست طیار کرتے ہوئے یکے بعد دیگرے انکے نام گنوا دیئے جائیں اور کہا جائے کہ شاعر مذکور میں یہ وصف بھی پایا جاتا ہے اور وہ بھی تو اس سے کوئی مطلب حل نہیں ہوتا بلکہ اکثر یہ موازنہ ایک پردہ ہوگا خالی خولی عبارت آرائی اور اخفائے جہالت کا۔ دراصل ہر صاحب کمال — شاعر ہو یا کوئی اور — ایک جداگانہ شخصیت کا مالک ہے اور شخصیتوں کا اندازہ ان کے باہمد گر موازنوں یا مماثلتوں سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس طرح کہ ہم ان کے محسوسات و مدرکات یعنی ذاتی واردات میں حصہ لیں۔ بیشک آپ اہل کمال کے ایک ایک کارنامے اور ایک ایک صفت کو الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ نے ان کی شخصیت کے حقیقی عنصر کا ادراک بھی کر لیا ہے۔ اس کے لئے تخیل کی ضرورت ہے یا بالفاظ دیگر زور احساس نہ کہ علمی تحلیل و تجزیے کی۔ لہذا جو نقید نگار اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ اقبال کا مطالعہ محض اس قسم کے تقابلوں اور موازنوں سے کرے وہ اپنے مقصد میں ویسا ہی ناکام رہیگا جس طرح اس کے پیشتر غالب اور حالی کے درجۂ شاعری یا حقیقی شخصیت کے فہم میں۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال کا مطالعہ فنی امور کی بحث یا افکار و خیالات کے تجزیے سے بالاتر ہے۔ شاعری ایک فن ہے اور فن کا تقاضا ہے کہ اس کے اصول و قواعد کی متابعت نہایت پابندی سے کی جائے۔ لہذا اقبال کے محاسن شعر یا کمال فن کی تشریح بھی فن ہی کے نقطۂ نظر سے کی جائیگی، یعنی اس کے جملہ خصائص اور لوازم کا خیال رکھتے ہوئے۔ آپ اس کی زبان — اردو اور فارسی — سے بحث کریں گے اسلوب اور طرز ادا پر نظر ڈالیں گے شعر و سخن

کی مختلف صنعتیں ایک ایک کر کے آپ کے سامنے ہونگی ممکن ہے آپ اقبال کی شاعری میں تشبیہات و استعارات کا مطالعہ کریں تلمیحات و کنایات یا محاکات و تخییل کا جائزہ لیں، فصاحت و بلاغت کا رنگ دیکھیں، الفاظ کے حسن، تراکیب کی خوبی یا مضمون آرائی اور مضمون آفرینی کا ذکر چھیڑیں۔ یہ سب باتیں اپنی جگہ پر واضح اور معین ہیں اور ان کے متعلق کسی تفصیل کی ضرورت نہیں۔ آپ کو حق ہے کہ ایک صاحب فن کی حیثیت سے اقبال کا درجہ شعرائے اردو یا شعرائے عالم میں متعین کریں اور دیکھیں کہ وہ کس طرز خاص کا موجد ہے یا اس نے اصناف سخن میں کوئی اجتہاد اور اضافہ کیا۔ ہمارا کہنا صرف یہ ہے کہ اگر اس موضوع کو شاعر کی واردات سے بے تعلق ہو کر دیکھا گیا تو اس کی ساری اہمیت جاتی رہیگی۔ مثال کے طور پر اقبال کے کلام میں فلسفیانہ مضامین کی کثرت ہے اور وہ اپنی نظموں تو کیا غزلوں میں بھی مصطلحات علم کا استعمال بلا تکلف کر جاتا ہے۔ اس کے اشارات نہایت پرمعنی اور تلمیحات کی دنیا بہت وسیع ہے لیکن یہی امر جس کی تعریف میں نقادان فن کا ایک طبقہ رطب اللسان ہے گروہ مخالف کو پسند نہیں آتی۔ ان کی رائے میں شاعری عبارت ہے حسن و شباب کی آئینہ داری یا جمال فطرت کی نقاشی سے۔ وہ زندگی میں لطافت اور تفریح و تفنن یا خوبی اور دلکشی کا احساس پیدا کرتی ہے، یہ نہیں کہ مسائل حکمت کی تفسیر یا اخلاق و روحانیت کا سبق دے۔ انہیں اقبال کے ٹھوس حقائق ناگوار اور دعوت عمل گراں گذرتی ہے۔ وہ ان باتوں کو شعریت سے بعید اور فن کے منافی قرار دیتے ہیں مگر جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے عرض کر دیا تھا یہ تنقید بجائے خود نتیجہ ہے ایک مخصوص انداز طبیعت بلکہ تصور حیات کا لہذا اس طبقے کی رائے ایسی ہی یک طرفہ اور ناقابل

اغلتا ہے جیسے ان کی یہ کوشش کہ شاعری کی وسعت اور آزادی کو چند مقررہ خیالات سے آگے نہ بڑھنے دیں۔ اگر ایک شاعر کا دل جذبات عالیہ سے محروم ہے یا اسے غور و تفکر اور علم و فضل سے کوئی بہرہ نہیں ملا۔ وہ زندگی کی تڑپ سے ناآشنا اور اس کی قوتوں سے بے خبر بے دلی اور بے ہمتی کو عزم و استقلال پر ترجیح دیتا ہے۔ اگر اس نے انسان کی کشاکش حیات، اس کے جماعتی عزائم اور مقاصد مہمہ پر کوئی نظر نہیں ڈالی بلکہ اپنی ہی ذات کے تنگ اور محدود حلقے میں کسی بے نام امنگ، فریب و واہمہ یا منفیم الخیالی کا شکار رہا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم ان باتوں کو شاعری کی اساس اور معیار تنقید قرار دیں۔ شاعری جیسا کہ ہم نے ابتدا میں اشارا کر دیا تھا محض ایک ذریعہ ہے اظہار مدعا کا اور یہ ذریعہ ہر اس شخص کے لئے کھلا ہے جو اس طرز ادا پر قادر ہو۔ گویا فنی اعتبار سے شاعری کا تعلق نفس مضمون سے نہیں، ادائے مضمون سے ہے اس میں خود شناسی اور خود آگاہی کی تلقین کا بھی ایسا ہی موقعہ ہے جیسا خود فراموشی اور خود رفتگی کا۔ شاعر وہ بھی ہے جو ادراک حقیقت سے خائف اور نفی ذات کی تعلیم دیتا ہے اور وہ بھی جو حقیقت کا جویا اور حفظ ذات کا آرزو مند ہو۔ بایں ہمہ اس امر کو تسلیم کرنا پڑیگا کہ شاعری کی فنی حیثیت یعنی صرف اس کے صوری لوازم کو شاعری قرار دینا غلط ہوگا۔ اس لئے کہ نہ کوئی صورت معنی سے خالی ہو سکتی ہے اور نہ کوئی معنی صورت سے آزاد۔ چنانچہ اگر کہیں فن کی انتہا محض "صورت" میں ممکن بھی ہے تو یہاں جو اثر ذہن انسانی پر مترتب ہوگا وہی اس کا معنی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ شاعری کا عین الکمال ہے صورت اور معنی کا امتزاج، یعنی اس کے صوری محاسن اور دلکشی کے ساتھ ساتھ معنی کا ترفع اور تخیل کی بلندی۔ جس قدر شاعر کی نگاہ عالی اور واردات کا مرتبہ

اونچا ہوگا اتنی ہی رفعت اور برتری خود شاعری میں پیدا ہو جائیگی۔ برعکس اس کے اگر اس کی معنوی حیثیت کم تر اور نقطۂ نظر محدود ہے یا ہوس اور خام کاری سے آگے نہیں بڑھا تو وہ اپنے کمال صنعت اور ظاہرا خوبیوں کے باوجود زندگی اور تازگی سے ہٹ کر زوال و پستی میں گر جائیگی۔ لہذا اقبال کے اسلوب کلام، زبان و محاورہ یا طرز ادا اور اس قسم کے دوسرے فنی سوالات کی بحث میں یہ دیکھنا لازم آئے گا کہ اقبال کا موضوع سخن کیا تھا، بالفاظ دیگر وہ کیا خیالات اور کیا جذبات تھے جن کا اظہار اس مخصوص پیرائیہ بیان میں ہوا۔ دراصل معنی کو لفظ سے وہی ربط ہے جو روح کو جسم سے۔ جس طرح ہر روح کو جستجو رہتی ہے کہ اپنے لئے ایک جداگانہ پیکر تلاش کرے، بعینہٖ ہر مضمون اپنی شکل اور ہیئت — الفاظ، تراکیب، اسلوب وغیرہ — اپنے ساتھ لے کر آتا ہے۔ گویا نفسیاتی لحاظ سے دیکھا جائے تو شاعر کے دل میں جو کچھ القا ہوتا ہے ایک وحدت کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کا معنی اس کی شکل میں مستتر اور شکل الفاظ میں عیاں۔

ممکن ہے یہاں پہنچ کر سوال کیا جائے کہ اگر فن اور بالخصوص شاعری کا دامن قید مضمون سے آزاد ہے اور وہ انسان کے ابتدائی اور اساسی جذبات سے لے کر اس کے بڑے سے بڑے تخیل اور نصب العین کی ترجمانی کر سکتی ہے تو ہمارے لئے یہ کیونکر ممکن ہوگا کہ شاعری اور فلسفہ یا شاعری اور علم و حکمت (یا اخلاق و مذہب) کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ سکیں۔ اس کا جواب نہایت آسان ہے اور وہ یہ کہ اپنے

ذوقِ سخن اور مہارتِ فن کی بنا پر۔ جس طرح لفظی اور عبارت آرائی یا محض قافیوں کا الٹ پھیر اور صنائع بدائع کے موقعہ بے موقعہ استعمال سے اس امر کی تائید نہیں ہوتی کہ شاعری کے صوری لوازم یعنی اس کا فنی پہلو مکمل ہو گیا یعینہ اگر ایک شاعر نے محض اپنی طبیعت پر زور دیتے ہوئے چند علمی تصورات کو نظم کر دیا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اس پر فی الواقعہ شاعری کا اطلاق کر سکتے ہیں یا اس قسم کی قافیہ آرائی کو لفظاً اور معناً بلند قرار دیا جائیگا۔ یاد رکھنا چاہیئے کہ مذہب، فلسفہ اور علوم و فنون یا ان کے مختلف پہلوؤں اور شاخوں میں جو تفریق پیدا کی جاتی ہے سہولت مطالعہ کی غرض سے کی جاتی ہے۔ اس کی حیثیت مصنوعی ہے اور محض ان منطقی تجریدات کی مرہونِ منت جس سے ان کی وحدت کثرت میں تبدیل ہو کر الگ الگ شکلیں اور جداگانہ حدود اختیار کر لیتی ہے۔ لیکن اندرونِ شعور میں ان سب کے اجزائے ترکیبی نہ ایک دوسرے سے منقطع ہیں نہ منفصل، برعکس اس کے مخلوط و مربوط یعنی ایک ناقابلِ تقسیم "کُل" جس کا کبھی ایک پہلو ہمارے سامنے ہوگا کبھی دوسرا، لیکن جن کے باہمد گر روابط میں باایں ہمہ کوئی فرق نہیں آتا بسا اوقات وہ ہماری واردات کے کسی ایک گوشے میں اس طرح در آتے ہیں کہ ان کی نمایاں حیثیتوں میں امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اگر ان موقعوں پر ادراک و تفکر کا رنگ نہایت گہرا ہے تو ویسی ہی شدت احساس و تأثر میں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ جب ان واردات کو شاعری کی زبان میں ادا کیا جاتا ہے تو اس میں فلسفہ و حکمت کی ترجمانی از خود ہوتی رہتی ہے کسی

تکلف یا تصنع کی بنا پر نہیں بلکہ وجداناً اور ایک حقیقت کے طور پر۔ البتہ یہاں ایک غلط فہمی کا احتمال ہے اور وہ یہ کہ جہاں کہیں افکار کی آمیزش جذبات اور مشاہدے کی وجدان سے ہوگی لازماً شعر ہی کے پیرائے میں ہوگی۔ شاعری نام ہے حقائق سے براہ راست اور شخصی تعلق یا زیادہ مناسب لفظوں میں یوں کہیئے کہ 'احوال و کیفیات' کی جمالی تعبیر کا۔ وہ ان کی موجودگی کو "تجربتہً" محسوس کرتی اور ایک ایک پہلو سے لطف اندوز ہوتی ہے۔ گویا شاعری اور فلسفہ کا امتزاج علم و فن کا بے جوڑ اور بے ربط امتزاج نہیں جس میں تصورات کے مردہ اور بے حس و حرکت اجساد کو ردیف و قوافی کا لباس پہنایا جاتا ہے۔ یہ الفاظ و اسماء سے آگے بڑھتے ہوئے جہان معنی میں قدم رکھنا اور اس کا مشاہدہ خود اپنی فطرت کے نورُ اور دل کی روشنی سے کرنا ہے۔ جب شاعر کا گذر اس مقام سے ہوتا ہے تو کائنات اپنا سینہ کھول دیتی ہے اور وہ اس کے اسرار و رموز کو آشکارا اور وا شگاف کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہاں اس حقیقت کا مکرّر اظہار بے جا نہ ہوگا کہ ایک فن کی حیثیت سے اگرچہ شاعری کا منصب ادائے مطلب سے زیادہ نہیں، لیکن اس کی وسعت و عظمت اور خوبی کا انحصار مطالب کی وسعت اور عظمت پر کیونکہ جس قدر بلندی اس کے مشمول میں ہوگی اتنا ہی اضافہ خود شاعری کے مراتب تاثیر اور قوت میں ہوتا جائیگا۔ وہ اس کی زندگی کا سہارا اور حسن و زیبائش کی جان ہے۔ دوسری جانب اگر اس کو درد کائنات سے کوئی بہرہ نہیں ملا یا اس نے نبضِ ہستی کی تپش محسوس نہیں کی تو اس کا

شعلۂ حیات سوز سے خالی اور رفتہ رفتہ بالکل افسردہ ہو جائے گا۔

* (بہر کیف اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ اقبال کا موضوع سخن اور افکار و جذبات کا حاصل کیا ہے۔ انسان، خودی، حیات یا ایک دوسرے اور جدا گانہ زاویۂ نظر سے دیکھا جائے تو اسلام؟ اس کا جواب ہے ان میں سے کوئی ایک یا سب کیونکہ اقبال کے نزدیک انسان اور خودی یا زندگی اور مذہب کا اختلاف ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلوؤں، بلکہ صرف اندازِ گفتگو کا اختلاف ہے۔ حیات خودی سے ہے، انسان اس کا حامل اور اسلام تقویم و ضابطۂ حیات۔ بایں ہمہ ان تصورات کا صحیح مفہوم ذہن نشین کر لینا چاہیئے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ حیات خودی سے ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ شعور ذات کا وہ احساس جسے "انا" یا "میں" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس نے ہر کہیں "خود" اور "غیر خود" کی تفریق پیدا کرتے ہوئے اپنی الگ اور جداگانہ ہستی قائم کر رکھی ہے فریب و واہمہ نہیں۔ برعکس اس کے حقیقی اور واقعی یعنی اصل وجود محض خودی ہے، باقی سب اس کے اعتبارات، لہذا حیات کا ہر مظہر خودی ہی کا ایک مظہر ہے اور وہ (حیات) خود ایک اصول وحدت، ایک ترکیبی اور تعمیری عمل جس کا ایک مرکز اور محور ہے اور جو اپنے فرائض اور وظائف کی طرح اپنے اصول و قواعد اور حدود و اختیارات ساتھ لے کر آتی ہے۔ جب ان گوناگوں سرگرمیوں اور اعمال و افعال کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم حیات کی غرض و غایت کو سمجھتے اور ان کا انطباق خود اپنی یا بالفاظ دیگر ذات انسانی پر کرتے ہیں تو ذہناً ان قوانین سے آشنا ہوتے ہیں جو زندگی

کے دشوار اور کٹھن راستے میں ہدایت و رہنمائی کا واحد ذریعہ ہیں اور جن کا بہترین اظہار اسلام اور صرف اسلام میں ہوا۔ گویا اقبال کی شاعرانہ عظمت کو سمجھنے کے لئے ہمیں سب سے پہلے فلسفہ کی خشک اور سنگلاخ زمین میں قدم رکھنا پڑے گا۔ اقبال کے فلسفیانہ تصورات کیا ہیں؟ یہ تصورات ایک باقاعدہ اور مرتب شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں یا ان کی حیثیت محض جزئی اور انفرادی ہے؟ اقبال کے غور و تفکر کا مرکزی نقطہ کیا ہے؟ ان سوالات کی تحقیق اگرچہ اپنی جگہ پر ضروری ہے اور اس کے ساتھ ساتھ بعض دوسرے مسائل بھی ہمارے سامنے آتے جائیں گے مثلاً یہ کہ اقبال کے خیالات کا سرچشمہ کیا ہے اور دنیائے فلسفہ میں — تاریخی اور واقعی دونوں پہلوؤں سے — ان کی اہمیت کیا، لیکن جہاں تک اس مضمون کا تعلق ہے خارج از بحث۔ باینہمہ اقبال کی شاعری کے ذہنی اور عقلی پس منظر کا تقاضا ہے کہ اس کے ایک خاص پہلو کی وضاحت کسی قدر تفصیل کے ساتھ کر دی جائے۔

ہمیں معلوم ہے کہ اقبال کے غور و تفکر کا مرکزی نقطہ خودی کا تصور ہے۔ سوال یہ نہیں کہ اقبال نے اس اصطلاح کو کن معنوں میں استعمال کیا یا اس کی تحقیق و تعیین میں کس نہج پر قدم اٹھایا۔ وہ اس کا اثبات کرتا ہے تو کن دلائل سے اور اس میں اس کی منطق کہاں تک کامیاب ہے۔ یہ مباحث بجائے خود نہایت ضروری ہیں اور ان کے بغیر نہ ہمیں اقبال کی فلسفیانہ عظمت کا اندازہ ہو سکتا ہے نہ اس مسئلے کا جو سر دست ہمارے سامنے ہے اور وہ یہ کہ اقبال کے تصورِ خودی کا اظہار محض ایک فلسفیانہ بصیرت اور وجدان

کے رنگ میں ہوتا ہے یا وہ ایک باقاعدہ اور مکمل نظریہ ہے، انسان اور کائنات کا سوال یہ ہے کہ اگر اس تصور سے ایک پورا نظام فکر یا جیسا کہ ابھی ہم نے عرض کیا تھا کہ زندگی کا ایک واضح اور جامع نظریہ تیار ہو سکتا ہے تو اس کی وسعت اور تفصیلات و جزئیات کیا ہیں؟ یہ کیسے معلوم ہوا کہ خودی ایک حقیقت ہے؟ اس کی ماہیت و نوعیت کیا ہے، وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق، اگر مخلوق تو اس کے استحکام اور حفظ و بقا کے ذرائع کیا ہیں، اسے خالق سے کیا تعلق ہے اور غیر ذات سے کیا، انسان کی زندگی میں اس کا تمام و کمال اظہار کیوں کر ہوتا ہے؟ اقبال کے غور و تدبر کا یہ ایک بہت بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے خودی کی اساس پر ایک جدید مذہب فلسفہ کا آغاز کرتے ہوئے الٰہیات اسلامیہ کی تجدید اور بہ حالات موجودہ اس کے عمرانی حقائق کی از سر نو تعبیر کی۔ وہ ایک ایسا نظریۂ حیات پیش کرتا ہے جس میں اخلاق اور مذہب کو نہایت خوبی سے سمو یا گیا۔ حیات کی اصل خودی سے ہے، ایک انفرادیت جو اور مرکوز بالذات حقیقت جس کا تعقل ہم اپنے داخلی محسوسات و مدرکات یعنی اندرون وجود میں کرتے ہیں۔ وہ مخلوق ہے کیونکہ اس کا ایک نقطۂ آغاز ہے مگر اس میں بقائے دوام کی صلاحیتیں مضمر ہیں۔ اس کی زندگی عمل اور جد و جہد سے ہے۔ وہ غیر خود سے ٹکراتی اور اور گرد و پیش کی تسخیر سے اپنے ارتقا اور نشو و نما کا سامان پیدا کرتی ہے۔ اگر اس کو عمل سے روک دیا جائے تو رفتہ رفتہ ضعیف ہو کر بالآخر مردہ ہو جائیگی عمل آرزوئں اور مقاصد سے پیدا ہوتا ہے اور اس کے لیے ایک نصب العین

کی موجودگی شرط ۔ لیکن خودی کی نمود محض طاقت کی نمود یا بے رہ روی سے نہیں بلکہ ایک قانون کی متابعت اور دستور کی پابندی سے۔ وہ اپنی تربیت کے لئے ہدایت و رہنمائی کی محتاج ہے اور تکمیل و استحکام کے لئے عشق اور فقر کی۔ اس کا کمال یہ ہے کہ نیابت الہیہ کے منصب پر فائز ہو اور اخلاق خداوندی میں حصہ لیتے ہوئے لازوال بن جائے۔ یوں اقبال نے زندگی کا ایک سراپا قوت، سراپا امید اور سراپا مذہبی اور اخلاقی تصور پیش کیا۔ اسلام کائنات کی فطرت ہے اور کائنات سنت الہیہ حقیقت مطلقہ بھی خودی ہے ہمارے پاس وقت نہیں کہ اقبال کے اس تصور سے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے صوفیانہ عقائد کی نسبت انسان، کائنات اور ذات باری تعالےٰ کا عقلاً اور مذہباً جو بہتر اور برتر نظریہ قائم ہوجاتا ہے اس کی تفصیل بیان کریں، یا یہ کہ خودی کے مجرد اثبات اور مجرد انکار سے اخلاقاً کیسے کیسے مضر اور قبیح نتائج مترتب ہوسکتے ہیں۔ اقبال کے تصور خودی کی فلسفیانہ اہمیت اور عملی قدر و قیمت کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم اس کا مطالعہ تاریخ فلسفہ کی روشنی میں یا اسلامی روایات کو مدنظر رکھتے ہوئے کریں۔ نہ اسلام سے پہلے خودی کی حقیقت پر عقلی حیثیت سے کوئی بحث کی گئی اور نہ حکما و صوفیائے اسلام کی طرح اس مسئلے کی تحقیق اور فہم کی ضرورت کا کہیں احساس پیدا ہوا۔ جدید فلسفہ میں بیشک اس خیال کا اظہار بڑے جوش و خروش سے ہوتا ہے اور فلاسفۂ یورپ میں سے بعض نے اس کے مختلف عناصر کو نہایت خوبی سے نمایاں کیا۔ مگر اقبال کے یہاں نظریہ خودی کی حیثیت علم و حکمت کے ایک منفرد اور جداگانہ تصور کی نہیں۔ وہ اس کو

حیات انسانی کے تمام پہلوؤں تک بلا شائبہ تضاد وسعت دیتے ہوئے ایک نظام فکر کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ گویا اقبال کی حیثیت ایک مستقل فلسفی کی ہے جس کے اجتہادات عقل اور گہرے غور و تدبر نے مشرق و مغرب کی تہذیبی روایات اور عصر حاضر کے مختلف رجحانات کے لئے ایک نقطۂ اتصال کا کام دیا لیکن اقبال کی جودت طبع اور کمال تفکر کی بحث یہیں ختم نہیں ہو جاتی اس کا اظہار کئی ایک مسائل میں ہوتا ہے جن میں سے بعض کی نوعیت خالصاً فلسفیانہ ہے مثلاً مکان و زماں کے تصورات اور بعض کی دینی اور عمرانی اور جن کی طرف اب ہمیں توجہ کرنا ہے تاکہ اقبال کی شاعری کا ایک دوسرا اور نہایت ضروری پہلو ہمارے سامنے آسکے۔ ہمارا مطلب ہے الہیات اسلامیہ کی تجدید یا بالفاظ دیگر اقبال کے جوش ایمان اور پختگی یقین سے۔

فلسفہ کی بارگاہ میں کلام یا الہیات کچھ معتوب سے الفاظ ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ عقل اور مذہب کے حدود الگ الگ ہیں۔ ان میں مفاہمت پیدا کرنا گویا عقل کو مذہب یا مذہب کو عقل کا تابع ٹھہرانا ہے اور یہ امر دونوں کے لئے مضر ہوگا جیسا کہ تاریخ فلسفہ سے پتہ چلتا ہے کہ جن حضرات نے عقل اور مذہب کی تطبیق کا بیڑا اٹھایا ان کی یعنی الہیین اور متکلمین کی نگاہیں محسوسات و مدرکات کی سطح پر رہیں۔ ان کا انحصار زیادہ تر منطق پر تھا اور یہ منطق اکثر اور بیشتر ناقص ٹھہرتی، کچھ اس لئے کہ اس کے ایک حصے کا تعلق جن مظاہر سے ہے ــــ علوم و فنون کے مظاہر جن کے لئے تجربہ و تحقیق شرط ہے اور جن کا علم نہ اذعانی ہے نہ قطعی بلکہ اضافہ و ترقی پذیر ــــ متکلمین

کو ان سے بہت تھوڑی اور دور کی واقفیت تھی اور کچھ اس لئے کہ ہمارے محکم سے محکم استدلال میں بھی غلطی کا امکان ہے۔ پھر اگر منطقی اعتبار سے کسی حقیقت کا اثبات ہو بھی جائے تو یہ کیسے معلوم ہوا کہ وہ حقیقت فی الواقعہ موجود ہے۔ اس آخری مغالطے سے اگرچہ فلسفہ کے مذاہب ہمہ بھی محفوظ نہیں رہے اور اس کا مکملاً ازالہ کانٹ کی "تنقید عقل محض" سے ہوا لیکن بہ حیثیت مجموعی دیکھا جائے تو متکلمین کی اصل غلطی منہاج یا دوسرے لفظوں میں یہ کہئے کہ طریق بحث کی غلطی ہے اور اس کی ایک وجہ منطق یونانی کی روایات ہیں اور دوسری عیسائیت کے متحکمانہ عقائد۔ برعکس اس کے اسلام کے عقلی اور مذہبی غور و فکر کی حیثیت بالکل جداگانہ ہے۔ ہم اس امر سے انکار نہیں کرتے کہ اس میں یونانی روایات کی آمیزش نہایت شدت سے ہوئی۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ اسلام پہلا مذہب ہے جس نے معقول سے گذر کر محسوس کے مطالعہ اور تفکر و تدبر کی دعوت دی۔ نہ اسلام میں عیسائیت کی طرح کوئی تحکمانہ عقیدہ ہے کہ اس پر علم و عقل کے خلاف ایمان لانا ضروری ہو، نہ متکلمین کو یہ مجبوری پیش آئی کہ عقل اور ایمان کی ہم آہنگی کا سہارا الفاظ میں ڈھونڈیں۔ الہیات اسلامیہ کا مقصد تھا مذہب کی عقلی اساس کی جستجو یعنی اس کا مطالعہ علم اور فکر کی روشنی میں یا بالفاظ دیگر ان اشتراکات کی تحقیق جو بہت ممکن ہے معقول اور منقول کے درمیان پوشیدہ ہوں۔ اقبال نے ان روایات کو پھر سے تازہ کیا اور علمائے اسلام کے افکار و آرا کا سلسلہ جدید علم و حکمت سے جا ملایا جو کئی ایک پہلوؤں اور بالخصوص مذہب کے عقلی مطالعے میں اسلامی فلسفہ

ہی کی جانشینی کر رہی ہے! اس فلسفہ کا سرمایۂ خیالات حکمت یونان کا چربہ نہ تھا بلکہ ایک مستقل ذہنی تحریک جس کی تاریخی قدر و قیمت اور مختلف اجزا کو نمایاں کرتے ہوئے اقبال نے علم کلام کے ایک نئے مذہب کا راستہ کھول دیا۔ وہ عقائد پر عقلیت کا ملمع نہیں کرتا۔ برعکس اس کے عقل و خرد کو دعوت دیتا ہے کہ انسان اور کائنات کے تصور کلی میں ان حقائق کو فراموش نہ کرے جن کا اظہار مذہب نے کیا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جہاں اقبال کو مفکرین اسلام میں ایک مخصوص درجہ حاصل ہے وہاں عہد جدید کے فلاسفہ میں بھی اس کی مثال مشکل سے ملیگی۔ یہ اس لئے کہ فکر حاضر کا دل نورِ ایمان سے خالی ہے اور اقبال کی فکر سراپا ایمان۔ وہ مذہب کو پیش کرتا ہے تو بہ (اصطلاح موجودہ) ایک زندہ قوت اور ناقابل انکار حقیقت کی شکل میں۔ اس کی حیثیت "حیاتی" ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مذہب منجملہ ان اعمال کے ہے جو حیات کے لئے ناگزیر اور اندرون وجود میں پرورش پاتے ہیں۔ وہ ہماری فطرت کا سہارا اور اس کے تار و پود میں داخل ہے۔ لہٰذا جب فلسفہ اپنے مخصوص منہاجات اور نقطۂ نظر کو ساتھ لئے اس کے دعاوی کا جائزہ لیتا ہے تو گو اس بات کا خطرہ ہے کہ مذہب کا دائرہ شاید نظری استدلال اور قیاسات منطق سے آگے نہ بڑھے لیکن وہ خود استدلال و قیاس دونوں سے بالاتر ہے۔ پھر اگر فکر کو نارسا اور عرفان حقیقت میں بے نتیجہ ٹھہرایا جائے تو ہمارے ظن و تخمین اور قیاس و استدلال کی اہمیت کیا رہ جائیگی؟ اس کے جواب میں اقبال نے جو بحث اٹھائی ہے اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ الا یہ

کہ فکر کی متناہیت لامتناہی کا ایک پہلو ہے اور اس لئے اس کی دید کا مشتاق اور تلاش کا آرزو مند۔ یہ اور بات ہے کہ اس کی سستئی رفتار حقیقت کے ادراک کلی میں حارج ہو۔ دوسری جانب مذہب ہے۔ وہ نظریوں پر قناعت نہیں کر سکتا۔ اس کی غایت مشاہدہ ہے، قرب ہے، اتصال ہے۔ گویا اقبال کے یہاں فکر اور وجدان کی انتہا ایک ہی منزل پر ہوتی ہے۔ دونوں حقیقت کے نور سے منور ہیں اور ذوق طلب میں ایک دوسرے سے ہم کنار۔ وہ اس کی تعبیر میں مجرد تصورات یا منطق سے کام نہیں لیتا۔ اس کی منطق واردات کی منطق ہے یعنی مذہب کے لئے حقیقی تڑپ، خلوص اور شیفتگی کا ایک جذبہ جو اس کی شاعری کی جان اور غور و تفکر کا حاصل ہے۔ ظاہر بیں آنکھ جب عقل و ایمان کے اس امتزاج کو دیکھتی ہے تو اسے تعجب ہوتا ہے لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ اقبال کا دل حقیقت کا جویا تھا۔ حقیقت کی تجلی کا اظہار اس کے "احساس" میں ہوا اور آگہی کا "فکر" میں۔ ہم نے کہا تھا کہ اس کی شاعری کا ایک عقلی پس منظر ہے۔ بیشک، لیکن یہ شاعری بجائے خود کیا ہے؟ اقبال کے ایمان و ایقان کا آئینہ اور اس کے جذب و روحانیت کی بے تابانہ تفسیر۔

بعینہٖ یہی ذوق و شوق، یہی عشق و مستی اور یہی جوش و ولولہ ہے

جس سے اقبال نے اسلام کی ترجمانی ایک زندہ و پایندہ ثقافت کی شکل میں کی اور جو اس کی مفکرانہ حیثیت کا تیسرا اور اپنی جگہ پر یکتا پہلو ہے۔ اگر مذہب ایک ضمنی اور جزئی عقیدہ نہیں بلکہ تمام ذات کا مظہر اور قانون اخلاق اس کی ذات یا بالفاظ دیگر حیات) کی باطنی یعنی فطری ضروریات کا پیدا کردہ تو کیا وجہ ہے کہ اسلام

کا دائرہ صرف افراد تک محدود رہے اور وہ آگے بڑھ کر جماعت کی زندگی میں حصّہ نہ لے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ جماعت کی زندگی کا ایک احاطۂ کار ہے جہاں اس کے وظائف گردوپیش (ماحول) کے علم اور احتیاجات کی کفالت سے آگے نہیں بڑھتے۔ بسا اوقات اس کے لئے محض واقعات شناسی اور حزم و تدبر کی ضرورت ہوتی ہے نہ کہ تخیل اور نصب العین کی۔ برعکس اس کے مذہب ایک اعلیٰ اور برتر قوت ہے اور اس کا یہ منصب نہیں کہ حیاتِ انسانی کی بدلتی ہوئی ضروریات یا روزمرہ کشمکش اور جدوجہد میں اُلجھ کر اپنی رفعت و پاکیزگی کو کھو بیٹھے۔ کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ ہم اس کو زندگی کے مکروہات سے الگ رکھیں اور جنگ و جدال کا ذریعہ نہ بننے دیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس جنگ و جدال کا خاتمہ کیونکر ہوگا اور وہ کیا چیز ہے جو زندگی کے مکروہات کو انعامات سے بدل دیگی؟ کیا ہم اپنے عمل کی اساس کسی موہوم یا محض تجربی اور اس طرح ایک عارضی اور وقتی اساس پر رکھیں؟ دوسرے لفظوں میں انسانیت کیا ہے؟ اس کے مسائل کا کوئی قطعی اور دوامی حل ممکن ہے یا نہیں؟ خود انسان کا فیصلہ اپنے حق میں کیا ہونا چاہیئے؟ اس کا مستقبل تاریک ہے یا روشن؟ وہ ایک ایسی جماعت اور ایک ایسے تمدن کی بنیادیں استوار کرسکتا ہے جو تمام نوع انسانی کو محیط ہو اور جس میں ہم ایک دوسرے کی رفاقت، اشتراک اور ہمدردی سے افراد و اقوام کے لئے حقیقی مسرت، امن اور خوش حالی کی راہیں کھول دیں یا جرم اور معصیت ہماری سرشت میں ہے اور اس شر کے ازالے کی

کوئی صورت نہیں جو انسان کی زندگی میں سرگرم کار ہے اور اس کے لئے لاتعداد مصائب، ظلم اور ناانصافیوں کا باعث۔ کیا واقعی اس کا دکھ درد لاعلاج ہے؟ وہ افلاس، جہالت، غلامی اور محکومی کی طرح ہمیشہ یاس اور بے دلی کا شکار رہیگا؟ اگر اس سوال کا جواب نفی میں ہے یعنی ہم انسان کے مستقبل سے ناامید نہیں تو اس کے فلاح و کامرانی اور سود و بہبود کا سرچشمہ کیا ہے؟ کوئی مادی اساس مثلاً قوانین فطرت کی تسخیر اور جماعت کا نظم و نسق محض اس کی جبلی اور حیوانی ضروریات پر یا ایک روحانی عقیدہ جو داخل سے خارج کی طرف بڑھتا ہوا عالم مادیات کو بھی اپنے اندر جذب کرلے؟ حاصل کلام یہ کہ مذہب اور تمدن کا وجود ایک دوسرے کے لئے مضر ہے یا مساعد و ممد؟ کیا مذہب کا کام ہے جھوٹی تسکین اور سکون و اطمینان کے بہانے مقتضیات فطرت کا روبا گریز اور فرار کے بدلے فرائض حیات کی تکمیل اور سچا آورہی کا سبق دینا۔ اس دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو مذہب تمدن کی روح ہے اور تمدن اس کی عملی تعبیر۔ اسلام کا ظہور ہوا تو مذہب اور تمدن دونوں ایک دوسرے سے متصادم تھے لیکن اس نے محسوس کیا کہ ان کا نزاع سطحی ہے۔ یہ اس لئے کہ حقیقت ایک ہے اور مجاز بھی اس کے پرتو سے خالی نہیں۔ لہٰذا اسلام نے مجرد روحانیت سے آگے بڑھتے ہوئے دنیا ئے مادیت کو لبیک کہی اور بتلایا کہ اس میں انسان کی زندگی کن اصولوں پر مبنی ہے اور وہ کیا طریق ہیں جن کے ماتحت اسے فطرت پر غلبہ اور دسترس حاصل ہوسکتی ہے۔ موجودہ عالم کا رجحان بھی اس طرف ہے

کہ ریاست اور کلیسا کے اس اختلاف کو چھوڑ کر جو بعض ارباب مذہب (یا ریاست) کی دو بینی سے مترتب ہُوا ہم اپنی تہذیب و تمدن کی بنا کسی واحد اساس پر رکھیں۔ یورپ کے نزدیک یہ اساس مادی ہے جس سے بیشک اس کی دنیوی آسائش اور قوت و سطوت میں غیر معمولی اضافہ ہوگیا لیکن جہاں تک افراد کا تعلق ہے وہ علوِ ذات اور رفعتِ عمل میں اس ترقی کا ساتھ نہیں دے سکے۔ ارتقائے ذات یا انسان کے حقیقی مجد و شرف کا راستہ داخل یعنی ان قوتوں کے انکشاف میں ہے جو اس کے باطن میں پنہاں اور خارج سے ربط و مطابقت پیدا کرنے کے لئے ہر وقت آمادہ رہتی ہیں۔ گویا ایک عالمگیر انسانیت، اخوت، مساوات، جمہوریت، آزادی علیٰ ہذا دُنیا کے مستقل امن، خوشحالی اور فارغ البالی کی اساس اگر کبھی ممکن ہے تو صرف ایک روحانی اصول پر۔ اقبال کے نزدیک اسلام کا اجتماعی پہلو اسی اصول کا مظہر ہے۔ وہ اس سلسلے میں توحید و رسالت اور اسرارِ شریعت کی ترجمانی موجودہ علم و فضل کی روشنی میں کرتا ہے۔ توحید اصلِ حیات ہے، غیر فانی یقین اور لازوال قوت کا سرچشمہ، نوعِ انسانی کے لئے بنائے وحدت۔ جماعت کی تشکیل رسالت سے ہوئی۔ وہ ایک سیاسی اجتماعی ادارہ ہے اور انسان کے حق میں آخری حجت۔ شریعت ان قوانین کا مجموعہ ہے جو زندگی کے لئے ناگزیر اور خود اس کی اپنی ضروریات سے مترتب ہونے ہیں۔ اسلام کا دائرہ تمام اقوامِ عالم اور روئے زمین کو محیط ہے۔ وہ ساری دنیا کو ایک نقطے پر لانا چاہتا ہے۔ اگر انسان کے اتحاد و اتفاق، یک جہتی اور یک آئینی

کی آرزو ایک سودائے خام نہیں تو لازم ہے کہ اس کا اظہار ایک مخصوص جماعت اور ملت کی شکل میں کیا جائے۔ یہی ملت ملتِ اسلامیہ ہے۔ اس کا مطمح نظر عالمگیر ہے لہذا حدود مکانی سے آزاد اور نصب العین ابدی، اس لئے دوام و ثبات کا ضامن۔ اسلامی تہذیب کا زوال اس غلط نظریے سے ہوا کہ اسلام کے عقائد بھی مذاہب غیر با علمی اور منطقی تصورات کی طرح جامد و ساکن ہیں۔ حالانکہ وہ ایک اصول حیات ہے، ایک پیام عمل اور ایک عمرانی تحریک۔ اقبال کی جرأت ایمانی اور ذوق یقین کا یہ ایک زبردست کرشمہ ہے کہ اس نے صدیوں کی مایوسی کو امید اور شگفتگی سے بدل دیا۔ اس لحاظ سے وہ ایک پوری تہذیب کا مبلغ اور علمبردار تھا۔ وہ جب اپنی دعوت کی تبلیغ میں استقلال اور بے خوفی سے آگے بڑھتا ہوا افراد و اقوام کو اسلام کی طرف بلاتا ہے تو مسلمانوں سے بالخصوص توقع رکھتا ہے کہ ان تعلیمات کے معانی و مطالب پر غور کریں گے جن کی وہ کم از کم اعتقاداً نمائندگی کر رہے ہیں۔ وہ ان کے سامنے بار بار ماضی کا نمونہ پیش کرتا ہے جب اسلام کی حقیقی روح زمان و مکان میں متشکل ہوئی اور جب اس نے اپنے داخلی اور خارجی حوادث کے باوجود قوائے اجتماعیہ کو زیر تصرف رکھا۔ نادان سمجھتا ہے کہ اقبال ماضی کا پرستار ہے اور حال و مستقبل سے بے خبر اور بے تعلق، یعنی ایک مٹے ہوئے دور کی یاد سے مغلوب اور چند انفعالی اور ارتجاعی خیالات کا حامل۔ وہ نہیں جانتا کہ اقبال کا ماضی ایک زندہ وجود کا ماضی ہے، لہذا اس کے حال میں کارفرما اور مستقبل کا صورتگر۔ سطور بالا سے ہمیں ایک حد تک اندازہ ہو جاتا ہے کہ اقبال کا

موضوعِ سخن کیا ہے اور اس کی وسعت و اہمیت کیا لیکن یہ جملہ تصورات جو اقبال کی شاعری میں رہ رہ کر اُبھرتے ہیں ایک باقاعدہ اور مرتب یعنی فلسفیانہ شکل میں بھی ادا ہو سکتے تھے اور ہم نے خود بھی ان کو اس شاعری کے عقلی اور ذہنی پس منظر سے تعبیر کیا، لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کی شاعرانہ حیثیت یا آج کل کی اصطلاح میں وارداتِ فن (آرٹ) کا سرچشمہ کیا ہے؟

* اس کا جواب مشکل نہیں۔ اقبال کی شاعری کا مرکزی نقطہ ہے انسان اور اس کی ابتدا اس احساس سے ہوتی ہے کہ یہ تصورات زندہ حقائق ہیں جن پر اس کے سارے مستقبل اور ساری کامیابی کا دارومدار ہے۔ اگر اقبال کا دل سوزِ حیات سے خالی ہوتا، وہ اس بات کا یقین نہ رکھتا کہ انسان کی تخلیق کا ایک مقصد ہے اور اس مقصد کے لئے خودداری، خودگری، عمل، ایمان، معرفت، للہیت، نظر اور حوصلہ شرط تو اس فلسفہ طرازی، اس حکیمانہ موشگافی، نکتہ رسی اور نکتہ آرائی سے کیا ہوتا؟ وہ انسان کی بے خبری پر رو یا۔ اس کی جہالت اور نامرادی کا ماتم کیا، افراد کی زبوں حالی اور برگشتہ بختی تو خیر ایک طرف مشرق و مغرب میں کوئی نظامِ جماعت، کوئی اصولِ تہذیب، کوئی ضابطۂ اخلاق ایسا ہے جو ان کے لئے فلاح و کامرانی، عزت اور مسرت کا پیغام لائے؟ اس پر اس کا دل فریاد و فغاں سے بھر گیا اور درد و بے تابی آتش نوائی سے۔ پھر جب اس نے دیکھا کہ انسان کا رشتۂ تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے، اس کا ایک اندازِ نگاہ اندھیرے کو روشنی اور بے بسی کی طاقت سے بدل سکتا ہے، وہ قسمت کا شکوہ سنج ہے آب و گل

کا اسیر، حالانکہ یہ دنیا، یہ تیرہ خاکداں، یہ عالم جہات اس کے اشارے کا منتظر ہے اور غلامی کو حاضر، اس کا مقام ستاروں سے اونچا اور اس کی شان ملائک سے افزوں، وہ حریم قدس کا رازدار، تجلی ذات کا طالب اور ابدی انعامات کا مستحق ہے تو اقبال کی غزل سرائی میں کچھ ایسا رنگ و آہنگ، کچھ ایسا کیف و ترنم اور کچھ ایسا سرور و انبساط پیدا ہو گیا جس پر روح وجد کرتی ہے لیکن اس کی نظر بہر حال اس حقیقت پر رہی کہ انسان کا منصب کیا ہے، اور اس کا مستقبل کیا اور وہ کیا چیز ہے جو اس کو حیات جاودانی سے سرفراز کریگی۔ یہ اساس تھی اقبال کی واردات فن یا بالفاظ دیگر شاعری کی۔ گویا اگر شاعری عبارت ہے خیالات کی ہرزہ گردی اور جذبات کی بے عنانی سے تو اقبال شاعر نہ تھا۔ اسکی شاعری حقیقت کی شاعری ہے، عرفان اور خود آگاہی کا گنجینہ جہاں فکر اور وجدان ایک دوسرے سے ہم کنار ہیں اور زندگی مذہب سے ہم آغوش۔ جس طرح حقیقت ایک ہے لیکن اس کے مظاہر بے شمار، بعینہ اقبال کی شاعری کا ایک مرکز ہے۔ وہ انسانیت کی طرف بڑھتا ہے تو اسی مرکز پر قائم رہتے ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا خطاب نوع انسانی سے بھی ہے اور عالم اسلام سے بھی۔ انسان کا ایک تخیل ہے اور ایک نصب العین۔ اسلام اس کی روح، اس کے حصول و تمام کا راستہ۔

مختصراً یہ کہ اقبال کے مطالعہ میں ہمیں شاعری سے بڑھ کر چند اور باتوں کا خیال رکھنا پڑیگا۔ یہ محض ایک مخصوص شاعر یا ایک وقتی اور ہنگامی تحریک کا مسئلہ نہیں جس کے زیر اثر اردو (اور فارسی؟)

ادب میں بعض نئے خیالات یا دینی اور ملی جذبات کا اضافہ ہوا۔ یہ ایک کامل و مکمل زندگی، ایک اصول تہذیب اور ایک نظام حیات کی جستجو کا مسئلہ ہے، انسان کے ماضی و حال، اس کے ایمان و یقین اور بصیرت کی روشنی میں۔ بیشک اقبال کی شاعری کا ایک آغاز ہے اور اس میں دنیائے اسلام کے ساتھ ساتھ ہندوستان اور بیرون ہندوستان کے سیاسی اور اجتماعی حوادث نے حصہ لیا مگر دیکھنا یہ ہے کہ اس کی انتہا کہاں ہوئی اور وہ کون سا بیج تھا جو ایک دفعہ پھوٹا تو پھر اس کے برگ و بار ربع مسکوں پر چھا گئے۔ صرف تاریخی اعتبار سے نظر ڈالی جائے تو کس قدر ادوار تہذیب، کس قدر مذاہب فکر اور کس قدر رجال و مشاہیر ہیں جو اقبال کی شاعری ہمارے سامنے پیش کرتی ہے، ذرا اس کی وسعت و جامعیت تنوع اور ہمہ گیری پر غور تو کیجئے۔ پھر یہ فلسفہ، یہ علم و حکمت، یہ حقائق و معارف کی ترجمانی، یہ تاریخ کا نہایت صحیح تصور، یہ سیاست و معیشت اور مسائل تمدن کی عقدہ کشائی، یہ ایمان یہ خلوص، یہ للہیت، یہ اسلام اور مسلمانوں کے لئے حقیقی تڑپ، یہ اس کی تقدیر اور مستقبل پر نہایت گہرا اعتماد، یہ توحید کا اعتقاد کامل، یہ صاحب رسالت صلعم سے والہانہ عشق، یہ جذب، یہ رقت اقبال کے سوا اور کہاں ملیگی؟ وہ شاعر تھا یا اشعر الشعرا؟ یہاں سوال شاعری کا نہیں یعنی اس کے مقصود و منصب کی تعیین کا۔ وہ علم و حکمت کی گرہ کشائی بھی کر سکتی ہے اور اخلاق و مذہب کی ترجمانی بھی۔ سوال یہ ہے کہ ان سب عناصر کا اجتماع جب ایک شاعر میں ہو جائے تو اس کے مطالعے کی

صورت کیا ہوگی؟ اس کے لئے ہمیں خود اپنے آپ کو تھوڑی سی رفعت اور بلندی کا سبق دینا ہوگا۔

پھر ایک ذاتی عنصر ہے جو اقبال کے مطالعہ میں اکثر حارج ہوجاتا ہے۔ اقبال نے جو کچھ کہا، جو کچھ سوچا اور جو کچھ محسوس کیا وہ نتیجہ تھا برسوں کے غور وفکر، برسوں کے ہیجان و اضطراب، برسوں کے ایثار و خلوص، ضبط، متانت، صداقت پسندی اور صداقت شعاری کا۔ ہم چاہتے ہیں کہ ان احوال سے گذر کئے بغیر اقبال کے افکار وجذبات کا فیصلہ محض اپنی رائے اور پسند سے کردیں۔ بیشک انسان کو آزادی ہے کہ جس مسلک کو چاہے اختیار کرے لیکن جب وہ دوسروں سے انصاف اور رواداری کا مطالبہ کرتا ہے تو یاد رکھنا چاہئے کہ یہی مطالبہ اس سے بھی کیا جائیگا۔ اقبال کی شاعری یا بالفاظ دیگر افکار وجذبات کی دنیا اس قدر خام اور سطحی نہیں کہ اسکی تنقید میں سرسری اظہار خیال سے کام لیا جائے یا اختلاف مذاق کا عذر کافی ہو۔ اقبال فلسفی تھا، کسی خاص تحریک سے متاثر ہُوا، دین سے واقفیت رکھتا تھا یا نہیں ان باتوں کا جواب سب سے بہتر خود اس کے کلام میں ملیگا بشرطیکہ ہم اس کا مطالعہ پوری ذمہ داری سے کریں۔ برعکس اس کے اگر ہمارے لئے اقبال کے مقاصد اور اقبال کی تمناؤں کا ساتھ دینا مشکل ہے، ہماری تن پرستی اس کے درد و محبت اور سوز وگداز کی متحمل نہیں ہوسکتی یا ہم اپنی تن آسانی میں اس کے نشاط عمل سے خوف کھاتے ہیں، پھر اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ اگر ہماری نگاہیں تہذیب وتمدن یا علم وحکمت کے کسی

ایک مظہر پر ہیں اور ہم اپنے وقتی اختلافات کا بدلہ اقبال کی شاعری سے لیں تو یہ اس کے مطالعے کی کوئی عمدہ صورت نہ ہوگی۔ ضرورت اس کی ہے کہ اقبال کی شاعری من حیث الکل ہمارے سامنے ہو، حیات انسانی کے جملہ مسائل اور مباحث کے ساتھ، اس کی تاریخ، علم و فضل اور اعتقادات کی روشنی میں۔

درحقیقت اقبال کی شخصیت نے اپنا ایک اثر اور جگہ پیدا کر لی ہے اور اس کے حیات افزا پیام کا تقاضا ہے کہ ہم اس کا تصور اور زیادہ واضح اور جیتی جاگتی شکل میں کریں۔ ظاہر ہے کہ یہ مقصد صرف خالی خولی عقیدت اور مدح سرائی سے پورا نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے تحقیق و مطالعہ شرط ہے مگر کسی صحیح اساس پر کیونکہ جس تحقیق اور مطالعے کی انتہا ایک لیکن اور مگر اور البتہ پر ہو اس کی خوبی تحلیل اور حسن تجزیہ یا وسعت و جامعیت سے فائدہ؟ اگر اقبال کی عظمت واقعی مسلم ہے تو اس کے اعتراف میں ہمیں جھجک سی کیوں معلوم ہوتی ہے؟ کیا ہماری خودشناسی اور خوداعتمادی ابھی اس حد تک نہیں پہنچی کہ اپنے افکار کی صحت اور بداعت کا اظہار جرأت کے ساتھ کر سکیں؟

اقبال اور حکمائے فرنگ

یہ مسئلہ کہ اقبال کے نزدیک جدید فلسفہ کی اہمیت کیا تھی اور انہوں نے حکمائے فرنگ کے افکار و نظریات سے کوئی اثر قبول کیا یا نہیں، ایک طویل بحث کا محتاج ہے اور اس کا ایک سرسری خاکہ بھی اس وقت آپ کی خدمت میں پیش کرنا ناممکن ہوگا۔ البتہ اس مسئلے کا ایک خاص پہلو آپ کی توجہ کا مستحق ہے اور میں چاہتا ہوں کہ آپ خود بھی اس پر غور فرمائیں۔

سوال یہ ہے کہ اقبال نے مغربی فلسفہ کو کس نظر سے دیکھا اور یورپ کے اہلِ فکر کی نسبت کیا رائے قائم کی؟ خوش قسمتی سے اس کا جواب خود ان کے کلام میں موجود ہے:۔

از من اے بادِ صبا گوئے بہ دانائے فرنگ

عقل تا بال کشود است گرفتار تراست
برق را این بہ جگر می زند آں رام کند
عشق از عقل فسوں پیشہ جگردار تراست
چشم جز رنگ گل و لالہ نہ بیند ورنہ
آنچہ در پردۂ رنگ است پدیدار تراست
عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب آنست کہ بیمار تو بیمار تراست
دانش اندوختۂ دل ز کف انداختۂ
آہ زاں نقد گراں مایہ کہ در باختۂ

یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ان اشعار سے محض فلسفہ کی تنقیص یا اس کی مذمت کرنا مقصود ہے۔ شاعر کا پیغام تو صرف اتنا ہے کہ حکمائے فرنگ کو فلسفہ کی غرض و غایت کا احساس ہو، وہ اس امر پر غور کریں کہ اس کے اثرات و نتائج کیا ہیں اور اسے حیات انسانی میں کیا منصب حاصل ہے۔ یہ بات کسی ایسے ہی شخص کی زبان سے نکل سکتی تھی جو خود بھی عقل و دانش کا مزاج داں اور اس کی رگ رگ سے واقف ہو۔ اقبال کو فلسفہ کی اہمیت کا اقرار ہے۔ وہ اس کے آزادانہ نشو و نما اور حق تنقید کو تسلیم کرتے ہیں۔ انہوں نے کبھی یہ کوشش نہیں کی کہ اس پر کوئی روک یا پابندی عائد کریں، بلکہ خود بھی جو کچھ کہا اس کے حدود اور دعاوی کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہا۔ مگر اس کے باوجود انہیں فلسفہ کی عالمگیر حکمرانی اور تفوق کلی سے انکار تھا۔ وہ اس کو ادراک حقیقت کا ایک ذریعہ تو سمجھتے تھے لیکن ناقص

اور ناکمل۔ لہذا انہوں نے اس کو ایک ایسے مسافر سے تشبیہ دی جو آہستہ آہستہ اور رُک رُک کر اپنا راستہ طے کرے اور جس کے متعلق پھر بھی یہ کہنا مشکل ہو کہ منزل مقصود پر پہنچ سکیگا یا نہیں۔ یہ تھی ان کی جچی تلی رائے عقل و حکمت کے بارے میں اور مغربی فلسفہ کی غلط روی سے تو انہیں اور بھی شکایت ہے۔ انہوں نے کہا اور نہایت بے باکی سے کہا ؎

دانش حاضر حجاب اکبر است
بُت پرست و بُت فروش و بُت گر است
سوز حق از دانش حاضر مجو
کیف حق از جام ایں کافر مجو

یہی وجہ ہے کہ اقبال نے عشق کو عقل اور ذکر کو فکر پر ترجیح دی. وہ کہتے ہیں انسان کے علم و عمل کا راستہ وحی کی روشنی سے منور ہوتا ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اقبال جس تہذیب کی پیداوار تھے اس میں انسان کی ہدایت و رہنمائی کا مسئلہ واضح بھی ہے اور مسلّم بھی لہذا ہم فلسفہ کو فلسفہ کا حق دے کر بھی اس کی ناطقیت کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ جیسا کہ عقلائے یورپ کا عام انداز ہے۔ ضرب کلیم میں انہوں نے وحی کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں اس نکتے کو کس خوبی سے بیان کیا :۔

عقل بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں
راہبر ہو ظن و تخمیں تو زبوں کار حیات
فکر بے نور ترا جذب عمل بے بنیاد

سخت مشکل ہے کہ روشن ہو شب تار حیات

خوب و ناخوب عمل کی ہو گرہ وا کیوں کر

گر حیات آپ نہ ہو شارح اسرار حیات

ممکن ہے یہاں پہنچکر سوال کیا جائے کہ اگر یہ صحیح ہے تو اقبال کے افکار و خیالات اور ان کی تائید و تبلیغ کا سرچشمہ کیا تھا؟ اس کا جواب ہے اسلام یعنی فطرت کے اٹل اور ناقابل انکار حقایق جیسا کہ قرآن مجید میں ان کا اظہار ہوا۔ یہ تھا اقبال کے فکر و نظر کا محور۔ حضور رسالت مآب صلعم سے خطاب کرتے ہوئے وہ خود کہتے ہیں :۔

در جہان ذکر و فکر انس و جاں

تو صلوات صبح تو بانگ اذاں

لذت سوز و سرور از لا الٰہ

در شب اندیشہ نور از لا الٰہ

ذکر و فکر و علم و عرفانم توئی

قطرہ و دریا و طوفانم توئی

اور بعینہ یہی راستہ ان کے فلسفہ نے اختیار کیا جس کے لئے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا مطالعہ شرط ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے مشرق و مغرب کے تمام فلسفیانہ مذاہب اور جدید سے جدید حکیمانہ تصورات کا جائزہ لیتے ہوئے ان مسائل سے بحث کی ہے جو مذہب اور فلسفہ کے درمیان مشترک ہیں۔ یہ اقبال کے تبحر علمی، وقت نظر اور قوت تنقید

کا ایک اچھوتا اور لازوال کارنامہ ہے اور ان کے مغربی تبصرہ نگاروں کے لئے ایک نئے انکشاف کا موجب ہُوا، اس لئے کہ اس طرح خود ان کی نگاہیں الٰہیات اسلامیہ کے ان پہلوؤں سے دوچار ہوئیں جن سے وہ ابتک بے خبر تھے۔ مجھے افسوس ہے کہ اقبال کے غور و فکر کے اس نہایت ضروری پس منظر کو بسا اوقات نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور لوگ اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اگر انہیں محض نام آوری یا شہرت کی خواہش ہوتی تو وہ نہایت آسانی سے فلسفہ کے عام اور معروف مسائل کی بحث میں اظہار کمال کر سکتے تھے۔ مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ قضاو قدر کو ان سے ایک بڑی خدمت لینا تھی یعنی معارف اسلامیہ کا احیا و تجدید میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ تشکیل جدید کو اسلامی افکار کی تاریخ ہی میں نہیں بلکہ افکار عالم کی تاریخ میں ایک خاص درجہ حاصل ہے اور اس کے اندر علم کلام اور فلسفہ کے ایک جدید مذہب کا سار مسالہ موجود ہے۔

اندریں صورت آپ کو یہ کہنے میں تامل نہ ہوگا کہ اقبال کی شاعری کی طرح ان کا فلسفہ بھی خود انہیں کے حکیمانہ تدبر کا نتیجہ ہے جس کے متعلق کسی قسم کی اثر پذیری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک آزادہ رو، بدیع الخیال اور وسیع النظر مبصر کی طرح انہوں نے مشرق و مغرب کے ہر گوشے پر نگاہ ڈالی اور جہاں کہیں کوئی حق بات دیکھی اس کی تائید کی۔ دنیا میں صحیح اہل علم یونہی کرتے آئے ہیں لیکن یہ کہنا کہ ان کے افکار نیٹشے سے ماخوذ ہیں یا برگساں سے ایک غلط سی بات ہے۔ اقبال نے زمانے کے متعلق اپنا نظریہ اس وقت ترتیب دیا جب برگساں کے خیالات کی اشاعت

بھی نہیں ہوئی تھی اور نیٹشے کے بارے میں تو اُن کا اپنا ارشاد ہے ؎

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

مکرر آنکہ

اقبال کا فلسفہ اگرچہ خود ان کے غور و فکر اور تحقیق و اجتہاد سے مترتب ہوا لیکن جب ایک غلط بیانی پر متواتر اصرار کیا جائے تو بالعموم دیکھا گیا ہے کہ اس کی حیثیت رفتہ رفتہ ایک "مسئلے" کی ہو جاتی ہے۔ اس قسم کے خود ساختہ اور بے بنیاد مسئلوں میں ایک یہ بھی ہے کہ اقبال کے نظریات کہاں تک مغربی فلسفہ سے ماخوذ ہیں اور وہ کیا اثرات تھے جو انہوں نے یورپ کے بعض حکما سے قبول کئے؟

اس غلط بیانی یا زیادہ مناسب لفظوں میں شاید یہ کہنا بہتر ہوگا کہ غلط فہمی کی ابتدا کیونکر ہوئی اس کا سمجھ لینا آسان ہے۔ مشرقی علم و حکمت کا سر چشمہ اس کے سیاسی اور مادی زوال سے بہت پہلے خشک ہو چکا تھا۔ برعکس اس کے اہل مغرب کا خیال ہے کہ جدید علوم و فنون کا ارتقا از خود اور ان کے ذاتی مطالعہ و مشاہدہ کی بنا پر ہوا جس میں اگر کسی دوسری تہذیب کا حصہ بھی ہے تو نہایت کم اور بہ غایت ابتدائی۔ پھر مشرق و مغرب کا ذہنی تفاوت اس قدر بڑھ گیا ہے کہ یورپ تو کیا خود ایشیا کے نزدیک بھی اس کے مقابلے کی کوئی صورت ہی نہیں لہٰذا یہ ایک عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے کہ مشرق میں بھی کہیں علم و فضل کا آزادانہ چرچا ہو اور وہ اپنی اہمیت و نوعیت کے لحاظ سے اس قابل کہ مغرب کے اہل فکر اس پر توجہ کریں۔ یوں بھی اس وقت تخلیق و ایجاد کی باگ ڈور یورپ کے ہاتھ میں ہے۔ ایشیا کا کام ہے اس کے پیچھے پیچھے چلنا یا اشارے کا منتظر رہنا۔

مزید برآں مشرق و مغرب کے درمیان اجنبیت اور مغائرت کی جو روش صدیوں سے قائم تھی اس میں ان کے ظاہرا اتحاد اور ربط و ضبط کے باوجود سر مو فرق نہیں آیا۔ ایک طرف یورپ کا سیاسی تغلب اور احساس برتری ایشیا کی بیداری یا جذبۂ اصلاح کو خاطر میں نہیں لاتا بلکہ اسے تہذیب جدید کا ایک ناتمام اور ہلکا سا پرتو قرار دیتے ہوئے نفرت و حقارت کا اظہار کرتا ہے۔ دوسری جانب ایشیا ہے جہاں اس کا ردعمل بیشتر اس شکل میں ظاہر ہوتا ہے کہ یورپ کے سرمایۂ افکار اور درس حکمت کو یک قلم باطل اور ننگ آدمیت ٹھہرایا جائے۔ سیاسی تعصبات اور ایک دوسرے سے بدگمانی کے ان افسوسناک مظاہروں کے ساتھ ساتھ مشرق میں تقریباً ہر کہیں دو جماعتیں نظر آئیں گی۔ ایک ماضی کی پرستار اور حاضر سے نفور، دوسری حاضر کی مدح خواں اور ماضی سے بے تعلق۔ اقوام عالم کا عروج و زوال اگرچہ زیادہ تر انہی کمزوریوں کا آئینہ ہے کہ اپنے ماضی یا حال پر قناعت کرتے ہوئے مستقبل سے آنکھیں بند کر لیں۔ مگر خود انسانیت کی ترقی اور حفظ و بقا کا انحصار اس امر پر کہ ایک بالغ نظر انسان پیدا ہو اور وہ تعمیر و تخریب کے اس مسلسل اور مسلسل عمل کے ماورا جو تاریخ کا مخفی ہاتھ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے زندگی کے محکم اور ابدی حقایق کی جستجو کرے۔ اقبال کا شمار بھی ان جلیل القدر ہستیوں میں کرنا چاہئے جن کو یقین تھا کہ افکار و خیالات کا تصادم اور تہذیب و تمدن کا باہم اختلاف محض اس لئے ہے کہ انسان کو دراصل ہمیشہ ہی سے آرزو تھی کہ وہ کسی ایسے نصب العین پر نظر رکھے جو قائم و دائم ہو اور یہ سب تغیرات ناتمام کوششیں ہیں اُسکے حصول و اتمام کی۔ انہوں نے محسوس کیا کہ اس نصب العین کی تعبیر اسلام ہی کی شکل میں ممکن ہے پھر

جوں جوں یہ حقیقت عقلاً اور فکراً اُن پر منکشف ہوتی گئی وہ ایک غیر معمولی جوش اور سرگرمی کے ساتھ اس کی تفسیر و تشریح میں مصروف ہو گئے۔ ان کی حیات آفریں اور سراپا قوت شاعری نے صدیوں کی یاس اور مردہ دلی کو اُمید اور شگفتگی سے بدل دیا اور ان کے زبردست تخیل اور گہرے غور و فکر نے جمود اور بے حسی کو توڑ کر ایک حرکت سی پیدا کر دی۔ اس طرح قدیم خیالات اور عقائد کی دُنیا میں جو تنزل رو نما ہُوا اس کا ازالہ اگرچہ اقبال کی فراست اور پختگی ایمان سے برابر ہوتا رہا لیکن اس سے ان حلقوں کا اطمینان تو نہیں ہو سکتا تھا جن کا انداز نگاہ خالصاً مغربی ہے ان کی بے خبری اور غرور علم دونوں کا تقاضا ہے کہ اقبال کے فلسفیانہ تصورات کا رشتہ حکمائے فرنگ سے بلایا جائے۔ وہ کہتے ہیں کیا اقبال کی تربیت جدید فلسفہ کے ماتحت نہیں ہوئی؟ کیا اسلامی علم و حکمت کا نشو و نما ایک خاص نقطے پر آ کر رُک نہیں گیا تھا اور کیا خود اقبال کی یہ خواہش نہیں تھی کہ اس کی تجدید و احیا کا فریضہ ان مقتضیات کی روشنی میں سرانجام دیں جن کا تعلق یورپ کے ذہنی اجتہادات اور عروج و کمال سے ہے؟

ظاہرا یہ دلیل نہایت قوی نظر آتی ہے اور معلوم ہوتا ہے اس کی تردید ناممکن ہو گی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ایک بدیع الفکر اور تازہ خیال فلسفی کے لئے یہ کہاں ضروری ہے کہ وہ اپنے ماضی اور گرد و پیش کے سرمایۂ افکار سے اعتنا نہ کرے۔ بعینہٖ اگر اسلامی علم و حکمت کا نشو و نما ایک خاص نقطے پر آ کر رُک گیا تھا تو کیا مضائقہ ہے۔ اگر یہ نشو و نما جدید عناصر سے خالی نہیں اور اس بات کا یقین ہو کہ اس کی تجدید آئندہ کے لئے کسی نئے امکان کا باعث ہو گی تو اور بھی ضروری ہے کہ ہم اس کا مطالعہ موجودہ

علم وعقل کی روشنی میں کریں۔ علاوہ ازیں جب خود انسان کے اندرون مزاج اور یکسائی فطرت کا یہ عالم ہے کہ اس کے ذہنی مسائل نے ایک قسم کا ارتباط اور ہم آہنگی سی اختیار کر رکھی ہے تو ہمارے لئے زیبا نہیں کہ جہاں دو فلسفی کسی ایک حقیقت پر متفق نظر آئیں ان میں سے متاخر کو لازماً متقدم کا خوشہ چیں ٹھہرایا جائے۔ ممکن ہے ان کا اتحاد خیال عارضی یا ایک سطحی مشابہت اور تائید و اشتراک کے باوجود الگ الگ نظریوں پر مبنی ہو فلسفہ کی تاریخ میں اس اتفاق اور مماثلت کی نظیریں عام ہیں اور اکثر دیکھا گیا ہے کہ ان کا اندرونی اختلاف ان کی ظاہر ایک رنگی سے کہیں زیادہ وسیع اور گہرا تھا۔ تقریباً یہی کیفیت اقبال کی "اثر پذیری" اور "اکتساب خیال" کی ہے کہ ان کی تحقیق و تلاش نے جب ان حقایق پر نظر ڈالی جن کا تعلق انسان کی اپنی ذات اور کائنات کے تصور سے ہے اور اس طرح افکار و خیالات کی از سر نو تعمیر بلکہ ترکیب و ائتلاف میں قدم بڑھایا تو ان کے عجلت پسند ناقدین اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے کہ اقبال کے تمام افکار مغربی حکما سے ماخوذ ہیں۔ گویا اقبال کی فضیلت علم اور قوت اختراع کا اظہار کسی جدید نظریئے کی ترتیب یا اجتہاد فکر سے نہیں ہوتا۔ ان کا حقیقی کارنامہ یہ ہے کہ مغرب کے بعض حکیمانہ تصورات کو اسلام کا رنگ دے کر ایک سانچے میں ڈھال دیں۔

دراصل یہ حضرات اس امر کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اقبال ایک مستقل فلسفی یا بالفاظ دیگر فلسفہ کے ایک باقاعدہ نظام کے بانی تھے۔ جس طرح ہر نظام فلسفہ کا ایک مرکز اور ایک دائرہ ہے۔ بعینہٖ اقبال کے فلسفہ کا ایک مرکز ہے یعنی خودی کا تصور جس کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں لیکن جس پر انہوں نے اپنے

اخلاقی، جمالی اور مابعد الطبیعی افکار کی بنا رکھی۔ وہ ہمارے محسوسات اور مدرکات کا عقلی جائزہ لیتے ہوئے حیات انسانی کا ایک مکمل نظریہ پیش کرتے ہیں اور اس میں ان کی منطق اسی حد تک کامیاب ہے جس حد تک کسی دوسرے نظام فلسفہ کی۔ مختصراً یہ کہ اقبال کے تصورات ان کے اپنے تصورات ہیں اور ان کی تشریحات اپنی تشریحات اور گو بہ حیثیت فلسفی یہ نہایت ضروری تھا کہ وہ ان کے تسلسل اور اشتراک و مشابہت کو نظر انداز نہ کرتے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انھوں نے ایک خیال نیٹشے اور دوسرا برگساں یا کسی دوسرے مفکر سے لیا اور پھر ان کو اپنے شاعرانہ ذوق یا مذہبی وجدان کے ماتحت باہم متحد کر دیا تاریخ فلسفہ میں اس قسم کی کوششیں اگرچہ بارہا کی گئیں کہ محض خیالات کی تطبیق اور تائید و مفاہمت سے ایک نظام فکر طیار کیا جائے مگر وہ علامت تھیں ہمارے ذہنی انحطاط کی۔ اس کے اجتہاد و ارتقا کی مظہر نہیں۔ فلسفہ کے ایک باقاعدہ اور حقیقی نظام کی تشکیل اس وقت ہوتی ہے جب انسان کے غور و فکر میں فی الواقعہ کسی نئے عنصر کا اضافہ ہوا اور ہم اس کے ماتحت اپنے عقلی مسائل کی تشریح از سرِ نو کر سکیں۔ اقبال نے بھی ایسا ہی کیا ورنہ یوں کہنے کو ہر فلسفی اپنے پیشرو فلاسفہ سے متاثر ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ان کے چھوڑے ہوئے ترکے کو ساتھ لئے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتا۔ آخر فلسفہ کا ایک موضوع، ایک مسلک اور ایک احاطہ کار ہے۔ اس کے مسائل و منہاجات ایک بے قاعدہ اور معین ترتیب میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ وہ ایک تعمیری عمل ہے جس میں بعض افکار کی حیثیت اساسات و مبادیات کی ہے۔ یہ افکار انسان کے ذہنی اور عقلی نشو و نما کے ساتھ تشکل پذیر ہوئے اور

ہوتے رہیں گے۔ لہٰذا دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ایک جدید نظام فلسفہ ان کے معانی و مطالب کے بارے میں کیا روش اختیار کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ان کے انطباق و اطلاق کی صورت کیا ہوگی۔ اور وہ کیا تغیرات ہیں جو بنیادی لحاظ سے اب ہمارے فہم وادراک کی راہنمائی کرینگے۔ یہ ذرا سا فرق ہے جس کو نظر انداز کر دیجئے تو نئے اور پرانے تمام مذاہب فلسفہ یہاں تک کہ دُنیا کے بیشتر فلسفیوں کے درمیان امتیاز کرنا مشکل ہو جائے گا۔ معلوم نہیں اقبال کے تنقید نگار اس نہایت واضح اور کھلی ہوئی حقیقت سے کیوں پہلوتہی کرتے ہیں۔ انہیں یہ تو نظر آتا ہے کہ ان کا سلسلہ فکر کہاں اور کس کس فلسفی سے جا ملتا ہے۔ مگر وہ نہیں دیکھتے تو یہ کہ اقبال کا فلسفہ کس قدر مختلف، کس قدر وسیع اور اساساً ایک جدید نظام تصورات پر مبنی ہے۔ اس ضمن میں بڑا زور خودی کے تصور پر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہاں بھی اقبال کی فطانت اور اجتہادِ خیال نے جو وسعت و جامعیت پیدا کر دی ہے اور اس کے ماتحت تعبیر حقایق میں جس نئے انداز سے قدم اٹھایا اس کی مثال مشرق و مغرب میں کہیں نہیں ملتی بایںہمہ اقبال کی اثر پذیری اور اخذ افکار کی بحث ختم نہیں ہونے پاتی اور اس پر لطف یہ کہ جو حضرات اس میدان میں دادِ تحقیق دے رہے ہیں انہیں خود بھی اعتراف ہے کہ اقبال کا تخیل سرتاسر آزادانہ اور تقلید و تصنع سے پاک ہے۔ کیا یہ اس امر کا ثبوت نہیں کہ ان کی تنقید صداقت سے خالی اور ایک گونہ جدید تعلیم کا نتیجہ ہے یعنی اس کے یک طرفہ اور بڑی حد تک متعصبانہ طرزِ عمل کا۔

پھر جہاں تک خیالات کے رد و قبول اور ایک دوسرے سے اثر پذیری کا تعلق ہے بجائے خود کوئی ایسی بات نہیں جسے علم و حکمت کی رو سے معیوب یا آزادیٔ فکر کے منافی تصور کیا جائے۔ اگر گوئٹے کا یہ کہنا ٹھیک تھا کہ آپ میری شخصیت کی توجیہہ ان چیزوں سے تو نہیں کر سکتے جو وقتاً فوقتاً بطور غذا میرے جسم میں داخل ہوتی رہیں تو کسی شخص کا فضل و کمال بھی محض اس امر پر موقوف نہیں کہ اس کے مطالعہ کے عناصر کیا تھے اور کن ذرائع سے فراہم ہوئے۔ مزید برآں جن حضرات کا دعوٰے ہے کہ اقبال کا اپنا کوئی فلسفہ نہیں برعکس اس کے وہ نیٹشے اور برگساں یا بعض دوسرے حکمائے فرنگ کے منت گذار ہیں، انہیں سوچنا چاہئے کہ آیا اقبال کا ماضی ان افکار سے ناآشنا ہے جو بظاہر جدید فلسفہ سے ماخوذ نظر آتے ہیں۔ اقبال ایک مخصوص تہذیب کے علمبردار تھے۔ وہ مشرق میں پیدا ہوئے اور ان کی ذہنی تربیت میں یورپ سے کہیں بڑھ کر اسلام نے حصہ لیا۔ کیا اسلام کے ثقافتی نشو و نما کو ان روایات سے کوئی بہرہ نہیں ملا جو فی زمانہ حکمائے فرنگ سے منسوب کی جاتی ہیں؟ ان سوالات کی تحقیق نہایت ضروری ہے اس لئے کہ مسلمانوں کی ایک تاریخ، ایک تمدن، ایک اخلاقی اور معاشرتی نظام اور ایک علمی اور فنی ورثہ ہے۔ جب تک ہم اس کا مطالعہ تمام و کمال نہیں کر لیتے۔ ہمیں اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ جہاں کہیں کوئی فلسفیانہ خیال پیش کیا جائے، اس کے متعلق بلا چون و چرا یہ فیصلہ کر دیں کہ وہ نتیجہ ہے۔ دانایان مغرب سے تلمذ یا اکتساب فیض کا۔ گویا انسان کے عقلی اور ذہنی مسائل کی تشکیل صرف یورپ میں ہوئی

ایشیا کے اہلِ فکر ان میں اساساً کوئی درک نہیں رکھتے۔ اگر یہ رائے فی الواقعہ صحیح ہوتی تو اس امر کی ضرورت نہ تھی کہ یہاں کسی جغرافی یا قومی تعصب کا ذکر کیا جاتا۔ لیکن تعلیم جدید کا دارومدار چونکہ سردست اس روش پر ہے کہ علوم و فنون کے مطالعہ میں ہماری نگاہیں یونان و روما کے بعد ارضِ مغرب سے آگے نہ بڑھیں۔ لہٰذا اس کی تنقیدی کاوشیں بیشتر سطحی اور جہاں تک یورپ سے باہر دوسرے ممالک کا تعلق ہے ایک ایسی تنگ نظری اور جہالت اختیار کر لیتی ہیں جس پر ہر معقول انسان کو تاسف ہوگا۔ مثال کے طور پر آپ صرف فلسفہ ہی کو لیجئے۔ موجودہ زمانے کے علمی حلقوں کا فتویٰ ہے کہ اس کی باقاعدہ ابتدا سرزمین یونان میں ہوئی۔ مشرقِ قریب کی دوسری تہذیبیں تو خیر اس وقت انتشار کی حالت میں تھیں۔ وہ ایران و ہندوستان اور چین کے ماضی کو بھی کوئی خاص وقعت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک اسلام کا عقلی نشوونما ایک ناکام سا چربہ ہے ارسطو اور افلاطون کے خیالات کا۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کا مطمحِ نظر تنگ اور تاریخی شعور ناقص ہے اور وہ افکار کے تسلسل اور عہد بہ عہد تغیرات کا ٹھیک اندازہ نہیں کر سکتے۔ اس تعصب کی انتہا یہ ہے کہ اقبال کے معترضین نے ان کی مفکرانہ عظمت اور تحقیق و اجتہاد کو ہمیشہ غلط سمجھا یا غلط صورت میں پیش کیا۔ وہ ان کے ذہنی ارتقا اور فضل و کمال کا ذکر کرتے ہیں تو اس طرح جس سے مترشح ہوتا ہے کہ اقبال کے مطالعہ کی وسعت ہی کو شاید ان کا سب سے بڑا جرم تصور کرنا چاہئے یا یہ کہ اگر وہ یورپ کے علمی سرچشموں سے فیض حاصل نہ کرتے تو اسلام کی عقلی

اور فلسفیانہ تعبیر میں کوئی نظریہ پیش نہ کر سکتے۔ حالانکہ اقبال نے اپنی تحریروں میں بار بار اس امر پر زور دیا ہے کہ ان کے غور و فکر کی پرورش حکما اور صوفیائے اسلام نے کی۔ بایں ہمہ سوال یہ نہیں کہ اقبال نے مشرق سے کیا سیکھا اور مغرب سے کیا۔ اگر وہ مشرق و مغرب سے استفادہ نہ کرتے تو اس اضطراب میں جو یورپ سے تصادم کے باعث ذہناً اسلام کو درپیش ہے اس کی رہنمائی کیسے کرتے۔ سوال یہ ہے کہ آیا اقبال نے کوئی ایسا نظریہ پیش کیا جس کو خود ان کے ذاتی اجتہاد کا نتیجہ قرار دیا جا سکے؟ انہوں نے اپنے افکار کی تشکیل میں بعض تصورات کو جوں کا توں مستعار لیا۔ یا ان افکار کی ترتیب ایک باقاعدہ اور مرتب نظام کی شکل میں ہوئی جس کی ایک اپنی اساس اور بنیاد ہے۔ پھر اس سے بڑھ کر یہ کہ آیا اقبال نے صرف اتنا کیا کہ جدید فلسفہ کا رشتہ نخواہ نخواہ اسلام سے ملا دیں یا ان کے غور و تفکر کی حیثیت اسلام کی عقلی اور ذہنی تاریخ میں ایک ضروری کڑی کی ہے جو بحالت موجودہ لازماً رونما ہوتا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر اسلام کا سرمایۂ تفکر ختم نہیں ہو چکا تو اقبال نہ سہی کوئی دوسرا فلسفی بھی خواہ مخواہ ان مسائل پر توجہ کرتا جو اقبال کے سامنے تھے۔ اول الذکر کے جواب میں ہم اس سے پہلے عرض کر چکے ہیں کہ اقبال ایک مستقل فلسفہ کے بانی ہیں جس کا مرکزی نقطہ خودی کا تصور ہے اور جس کی امتیازی حیثیت اس وقت ہماری سمجھ میں آتی ہے جب اس قسم کے دوسرے تصورات کا جن کی مشابہت اکثر غلط فہمی

کا باعث ہو جاتی ہے پورا پورا جائزہ لیا جائے۔ رہا دوسرا مسئلہ یعنی اسلام کا عقلی اور ذہنی ورثہ سو اس سے محض یہ سمجھتے ہوئے انکار کرنا کہ عہد جدید کے غور و فکر میں اسے کیا دخل ہو سکتا ہے خود اپنی جہالت اور نادانی کا اقرار کرنا ہے۔

سطور بالا سے مقصد اگرچہ صرف اتنا تھا کہ اقبال کی تنقید کو اسلام سے ناواقفیت اور مغرب کی بے جا ستائش سے ہٹاتے ہوئے جو گویا نتیجہ ہے تعلیم جدید کی غلط بینی کا اپنے صحیح مقام پر لایا جائے لیکن اس کے باوجود یہ عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ خودی، انفرادیت اور شخصیت علیٰ ہذا حیات بعد الموت مکان و زماں اور بالخصوص عقل اور وجدان کے باہمی اشتراکات کی جستجو نیز اس قسم کے کسی ایک دوسرے مسائل اسلام ہی کی بدولت وجود میں آئے یا اسلامی نقطۂ نظر کے ماتحت ایک نئی شکل اختیار کی۔ انسان کے پاس فلسفہ کے علاوہ اور بھی ذرائع ہیں جن کی بنا پر اسے حقائق کا ادراک ہوتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جب کسی حقیقت کا انکشاف ہو جائے تو اسکے باوجود ایک پوری تہذیب اور پوری قوم کے اہل فکر اس کی فلسفیانہ اہمیت کا اندازہ کرنے سے قاصر رہیں ہم نے یہ بات اس لئے کہی کہ بعض حضرات کو لاتسبوا الدہر کی حدیث (ضعیف ہو یا مستند اس سے کوئی بحث نہیں) امام شافعی کے قول "الوقت سیف" اور حلاج کے نعرۂ انا الحق میں اقبال کا اپنا ذہن کارفرما نظر آتا ہے۔ کیا انہیں یقین ہے کہ جب تک اقبال پیدا نہیں ہو گئے تھے مسلمانوں کے نزدیک ان خیالات کی عقلی حیثیت کچھ نہ تھی لیکن اگر تھی تو کیا یہ بہتر نہ ہو گا کہ ہم اقبال کے فلسفہ میں نٹشے اور برگساں یا کسی دوسرے فلسفی کو تلاش کرنے کی بجائے تھوڑی دیر کے لئے خود ان حقائق پر غور کر لیں؟

اقبال کی عظمتِ فکر

اقبال کی شاعری اور فلسفہ کی تشریح میں بہت کچھ لکھا گیا اور لکھا جائیگا لیکن اس موضوع کے باقاعدہ مطالعہ کے لئے جہاں کئی ایک مباحث پر نظر رکھنا ضروری ہے وہاں اس امر کی تحقیق بھی لازم آئے گی کہ دورِ حاضر کے غور و تفکر میں ایک فلسفی کی حیثیت سے انہیں کیا درجہ حاصل ہے؟ سوال یہ نہیں کہ اقبال کا ذہنی ارتقا کیونکر ہوا اور ان کے افکار و نظریات کو کون کون سی منزلیں طے کرنا پڑیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان افکار و نظریات کی تکمیل نے آخر آخر کیا شکل اختیار کی۔ جدید علم و حکمت کے بعض اساسی تصورات پر وہ کس انداز سے تنقید کرتے ہیں اور اسلام کے چند مخصوص عقائد کو انہوں نے کس رنگ میں پیش کیا۔ ان دونوں مسائل کی بحث میں اقبال کا فلسفہ اگرچہ من وجہ الکل ہماری نظر سے اوجھل رہیگا بایں ہمہ وہ ایک عمدہ ذریعہ ہے اس کی وسعت و اہمیت اور قدر و قیمت کی تعیین کا۔ ضمناً اس سے یہ بھی ثابت ہو جائیگا کہ اقبال کے فلسفیانہ خیالات ہر لحاظ سے بدیع اور اپنی تخلیقی یعنی ذہنی جدوجہد کا نتیجہ ہیں۔ ہم نے یہ بات اس لئے کہی کہ ان خیالات کو مغرب یا اسلام کے علاوہ کسی دوسرے سرچشمے سے منسوب کرنا اصولاً مغالطہ ہے اور عملاً اس ضابطۂ حیات سے گریز کی ایک صورت

جس کو اقبال نے شریعت کا مقتضا قرار دیا! اگر اقبال کا غور و فکر سچ مچ ان تصورات کا رہین منت ہے جو یورپ سے آئے اور اس کا نام نہاد اسلامی تشرا اس کی حقیقی روح سے سراسر بے تعلق تو کیا وجہ ہے کہ نظری اعتبار سے مغرب کا حق رہنمائی تسلیم کرتے ہوئے ہم اخلاق و معاشرت اور بالخصوص مسائل حاضرہ میں اس کی پیروی نہ کریں؟ ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر غلط رائے اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے متعلق اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ بایں ہمہ اس کا اظہار اکثر ہوتا رہتا ہے — لفظاً نہ سہی تو معناً ضرور — اور تعجب یہ ہے کہ اس ملک کے علمی اور ادبی حلقوں کی طرف سے! وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اقبال نے جدید فلسفہ کی تنقید و تصحیح میں کس انداز سے قدم اٹھایا اور اسلامی تعلیمات کے عقلی اور عمرانی پہلوؤں کو جس شکل میں نمایاں کیا اس کی اصلی قدر و قیمت کیا ہے یعنی وہ کیا اصول ہے جو تمام عالم کو ایک مشترک اساس پر جمع کریگا۔ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ ایک طویل بحث کا محتاج ہے جس کی تفصیل کا سردست موقع نہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ سطور ذیل میں ہم اس کے بعض عناصر کا ایک اجمالی خاکہ پیش کر دیں جیسا کہ اس تمہید سے ایک حد تک مترشح ہو جاتا ہے۔

اقبال کا عہد

اقبال نے آنکھ کھولی تو اسلامی دنیا کی حالت بڑی یاس انگیز تھی۔ ایک طرف علم و حکمت کا وہ سرچشمہ جس نے کبھی مشرق و مغرب کی آبیاری کی

تھی نہایت تیزی سے خشک ہو رہا تھا، دوسری جانب مغربی تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کی رَو دن بدن بڑھتی چلی آتی تھی۔ یہ موقعہ بڑے غور و فکر اور حزم و تدبر کا تھا لیکن اس وقت مبصر کم تھے اور مقلد بہت زیادہ وہ اپنی روشن خیالی اور تجدد پسندی کا اظہار تقلید و تشبہ سے کرنے لگے تو درد مندان ملت کا ایک طبقہ ان کی مخالفت پر اُٹھ کھڑا ہوا اور عقلاً اور نقلاً اس امر کا ثبوت بہم پہنچانے لگا کہ نئی تہذیب کے اصول اسلام کے منافی ہیں جو یورپ کے دہریت اور مادیت پسند فلسفہ کے علی الرغم اپنی صداقت اور حقانیت پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہے۔ بایں ہمہ اس جنگ و جدال کی حیثیت داخلی یعنی زیادہ تر خود مسلمانوں کے اندر خیالات کے رد و کد یا ایک دوسرے کی تردید و تائید تک محدود رہی۔ گویا مغربی تہذیب اور اسلام کے تصادم نے ذہنی اعتبار سے جو مسئلہ پیدا کر دیا تھا اس کی صحیح نوعیت کا احساس بہت کم لوگوں کو ہوا اس کے لئے اسلام کے ساتھ ساتھ جدید فلسفہ اور علم و حکمت سے پوری پوری واقفیت شرط تھی جس کا ظاہر ہے ابتدا میں بہت کم موقعہ تھا اقبال نے سب سے پہلے اس مسئلے کی حقیقی نوعیت کو سمجھا اور اس پر اسی تفصیل اور جامعیت سے نظر ڈالی جیسا کہ اس کا تقاضا تھا۔ بال جبریل میں وہ خود کہتے ہیں:-

تازہ مرے ضمیر میں معرکۂ کہن ہوا
عشق تمام مصطفیٰؐ عقل تمام بولہب

یوں بھی عشق اور عقل کی اس جنگ نے ان کے سینے میں جو اضطراب اور بے چینی پیدا کر دی تھی اس کی نظیر مشکل ہی سے ملیگی۔ وہ پہلے مفکر ہیں جو صدیوں کے جمود اور بے حسی کے بعد مشرق کی خواب آلود اور مردہ سرزمین میں پیدا ہوئے۔ اسلام کے ذہنی احیا میں ان کا مقام نہایت بلند ہے، اس قدر بلند کہ ان کی شاعری اور فلسفیانہ تحریروں سے باہر اسلامی، غور و فکر کا کہیں وجود ہی نہیں۔ اقبال نے فکر حاضر کے آغاز، تدریجی نشوونما، مقصد، منہاج اور اساسی تصورات کا بالاستیعاب جائزہ لیتے ہوئے ایک ایسی تحریک کی ابتدا کی جس کی روح خالصتًا مذہبی اور مدعا یہ تھا کہ اسلام کے عقلی اور عمرانی حقائق کو از سر نو اجاگر کیا جائے۔ خوش قسمتی سے اس کے لئے انہیں شاعری کا موثر اور دلنشیں پیرایہ ہاتھ آگیا اور وہ عالم اسلام کے ایک نئے رومی کی حیثیت سے اس خدمت کی تکمیل میں مصروف ہو گئے جو معلوم ہوتا ہے شروع ہی سے ان کے لئے مقدر ہو چکی تھی۔ ان کا اپنا ارشاد ہے۔

چو رومی در حرم دادم اذاں من — ازو آموختم اسرار جاں من
بدور فتنۂ عصر کہن او — بدور فتنۂ عصر رواں من

جس طرح آج سے کئی صدیاں پہلے عارف روم کو متکلمین کے ایک گم کردہ راہ اور یونانیت زدہ فریق سے کہنا پڑا تھا:۔

سوز رسطالیس و سوز بوعلی — کے شفا گفتہ نبیؐ منجلی
چند چند از حکمت یونانیاں — حکمت قرآنیاں راہم بخواں

بعینہ اقبال نے قرآن اور سنت کو دلیل راہ ٹھہراتے ہوئے الحاد و بے دینی کے اس سیلاب کو روکنے کی کوشش کی جو مغربی تہذیب و تمدن اور علم و حکمت کی آڑ میں دنیائے اسلام کی طرف بڑھ رہا تھا۔ وہ اس مقصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے اس کا جواب کچھ اس حرکت اور سرگرمی سے ملے گا جو اقبال کی شاعری اور حکیمانہ تحریروں نے مسلمانوں کے تعلیم یافتہ اور بالخصوص نوجوان طبقے میں پیدا کر دی ہے اور کچھ ان کے اور عہد جدید کے تصورات کا مطالعہ اس طرح کرتے ہوئے کہ اقبال کی جداگانہ حیثیت ہمارے پیش نظر رہے یہی وجہ ہے کہ ہم نے اس بحث کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے: مغربی فلسفہ کی تنقید اور اخلاق و عمرانیات میں اسلام کے بعض اساسی تصورات کی تشریح۔ سب سے پہلے شق اوّل یعنی مغربی فلسفہ کی تنقید کو لیجیے۔

۱۔ مغربی فلسفہ کی تنقید

یہاں اس امر کا تذکرہ بے سود ہو گا کہ ذہنی اعتبار سے اقبال کے غور و فکر کو جس تحریک سے سابقہ پڑا وہ مغربی یا زیادہ صحیح معنوں میں یہ کہیے کہ اس زمانے کا فلسفہ ہے۔ لہٰذا اس فلسفہ کے مختلف پہلوؤں اور بعض مشاہیر فلاسفہ کے خاص خاص افکار کا ایک اجمالی خاکہ ہمارے سامنے ہونا چاہیے۔ موجودہ فلسفہ کی ابتدا النشاۃ الثانیہ سے ہوئی جب نئے نئے سیاسی اور اجتماعی شئون علیٰ ہذا خیالات کی بیداری اور ذہنی تبدیلیوں نے

اہلِ یورپ کے اندر زندگی کا ایک تازہ اور وسیع تخیل پیدا کر دیا تھا۔ نشاۃ الثانیہ میں فی الواقعہ اس انقلاب کی صلاحیت تھی بھی یا مغرب کے اس جدید ارتقا میں بعض دوسرے اثرات نے حصہ لیا یہ ایک جداگانہ بحث ہے جس میں صرف دو باتیں اس قابل ہیں کہ ان کو خصوصیت سے یاد رکھا جائے۔ اول یہ کہ جدید فلسفہ کے نشو و نما کا جو بھی سبب ہو وہ اپنی مقدار اور اوصاف دونوں اعتبار سے اس قدر وسیع اور عمیق تھا کہ اس سے اگلے پچھلے تصورات کی دُنیا یک قلم بدل گئی۔ ثانیاً اقبال کی رائے تھی کہ اس فلسفہ کا تار پود ان حقائق سے طیار کیا گیا جو دنیائے اسلام سے آئے اور اس میں بعض اسلامی روایات شدت سے کام کر رہی ہیں، یہ رائے نہایت اہم ہے کیونکہ اگر فکرِ حاضر کے اس تجربے کو تاریخی لحاظ سے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ایک تو یادِ وجودِ عظمت اس کے تفوق اور برتری کا طلسم ٹوٹ جاتا ہے، دوسرے اسلام کی عقلی اور ذہنی روایات کی تجدید میں ہمیں ایک نئی اساس مل جاتی ہے جیسا کہ اقبال کا فی الواقعہ مقصد تھا گو اس کی تفصیل میں ہم اپنے موضوع سے بہت دور نکل جائیں گے، بایں ہمہ طالب علم کا فرض ہے کہ دوران بحث میں اس حقیقت کو کبھی فراموش نہ کرے۔

بہر حال مغربی فلسفہ کی ابتدا نشاۃ الثانیہ سے ہوئی جب یورپ میں ایک نئی زندگی کا تصور پرورش پا رہا تھا اور علوم و فنون کی دنیا میں استخراج و استدلال کی بجائے تجربہ اور مشاہدہ کا آغاز ہوا۔ اس فلسفہ کے اخلاقی اور اجتماعی پس منظر کی طرف ہم آگے چل کر اشارہ کریں گے۔ یہاں قابلِ غور امر علوم و فنون

کی وہ ترقی ہے جو اس کے دوش بدوش جاری رہی اور جس نے فلسفہ کے ساتھ مل کر ذہنی اعتبار سے ایک نئی فضا کی تخلیق میں حصہ لیا۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو مغربی تہذیب کے اس دوسرے مظہر یعنی علوم وفنون یا اصطلاحاً زیادہ صحیح الفاظ میں علوم فطرت (یا سائنس) کا نشوونما افکار وخیالات کے نشوونما سے بھی کہیں زیادہ سریع اور اس کے انکشافات وتحقیقات کا سلسلہ اجتہادات عقل کی نسبت زیادہ حیرت انگیز تھا۔ جس طرح فلسفیانہ غور وتفکر اور نظریوں کی جسارت نے قدیم معتقدات اور اوہام کی دنیا کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا، بعینہٖ علمی معلومات سے فلسفہ کی توجہ بعض ایسے حقائق کی طرف منعطف ہو گئی جو ابھی تک اس کی نظر سے پوشیدہ تھے۔ رفتہ رفتہ سائنس کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ وہ فلسفہ کی جگہ لے سکتا ہے اور اس کے علمبردار یہ دعوے کرنے لگے کہ مظاہر کائنات کی طرح حیات انسانی کا ہر مظہر بھی قوانین فطرت کے ماتحت آجاتا ہے۔ یہ عوامل تھے جو یورپ کے سیاسی اور اجتماعی حوادث کے ساتھ اخلاق اور مذہب کے لئے نہایت دوررس تبدیلیوں اور ایک غیر معمولی انقلاب کا باعث ہوئے اور جن کی بے اعتدالیوں نے اصولاً نہیں تو عملاً الحاد وبے دینی کا راستہ صاف کر دیا۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد اب ہمیں خود مغربی فلسفہ کے مذاہب مہمہ اور مخصوص تصورات کا تھوڑا بہت اندازہ کر لینا چاہیئے۔ اہل یورپ کا خیال ہے کہ ان کے افکار حکمت کی ابتدا دیکارت سے ہوئی جس کے منہاج

تشکیک نے آج سے تقریباً چارسو برس پہلے ایک نئی تعمیر کی بنیاد ڈالی لیکن دیکارت سے کانٹ یا برگساں یعنی جدید فلسفیانہ رجحانات کے نشو و نما تک جملہ مسائل پر نظر ڈالنا اتنی زیادہ تحریکات اور گوناگوں مباحث میں قدم رکھنا ہے کہ حکمت حاضرہ کے کسی ایک مذہب یا کسی ایک نظام یا اس کے دینی اور مابعد الطبیعی خیالات یا عقل و علم اور اخلاق و عمران کے متفرق نظریوں کا ایک معمولی سا خاکہ بھی بہت کافی تفصیل اور تشریح کا مقتضی ہے۔ اندریں حالات بہتر ہوگا کہ ہم اپنی توجہ اس فلسفہ کے ان پہلوؤں تک محدود رکھیں جو زیر نظر بحث میں خصوصیت سے اہم اور قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے کانٹ کا ذکر کرنا چاہیے جس نے اپنے پیش روؤں کے نتائج فکر کو سامنے رکھتے ہوئے موجودات کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ موجودات ظاہرہ (اشیا جیسا کہ ہمیں ان کا علم ہوتا ہے) اور کما ھی (جیسا کہ وہ فی الواقعہ ہیں) اور پھر عقل کی نوعیت، طریق کار اور حدود و فرائض پر ایک غائر نگاہ ڈالتے ہوئے اس نظریے کا اعلان کیا کہ وہ (عقل) حقیقت کے فہم سے عاری ہے۔ کانٹ کی یہ تنقید اگرچہ خود عقلیت کے حق میں جو مذہب اور اخلاق کی جڑوں کو اندر ہی اندر سے کھوکھلا کر رہی تھی ایک ضرب کاری ثابت ہوئی اور اس نے خود بھی ایک دوسرے ذریعے یعنی عقل عملی کی مدد سے خدا، قدر و اختیار اور حیات بعد الموت کا اثبات کیا لیکن وہ ان کے عدم وجود یا محض اصطلاحی وجود کے لئے بھی ایک حجت کا کام دے سکتی تھی جیسا کہ آگے چل کر خود بخود ظاہر ہو

جائیگا۔ کانٹ کے بعد دوسری ناموز شخصیت ہیگل کی ہے۔ اس کا فلسفہ نہایت دقیق ہے، خالصتاً تجریدی اور محسوس کو بالکل خاطر میں نہیں لاتا یہاں قابل ذکر باتیں صرف دو ہیں۔ ایک تو اس کا جدلی منہاج جس کے ماتحت اس نے حقیقت کے (جو فکر کی لاتناہیت ہی کا ایک تدریجی مظہر ہے) زمانی انکشاف کی تشریح کی اور دوسرا یعنی اسی اعتبار سے زمانے کی حرکت دوری یا بالفاظ دیگر عدم حقیقت کا تصور۔ دوسری جانب سائنس کا رشتہ دن بدن مذہب اور مابعدالطبیعات سے منقطع ہو رہا تھا اور اس کے زیراثر یہ خیال عام تھا کہ مادہ ہی ہمارے حواس کی علت ہے۔ یہ نظریہ اگرچہ برکلے کے نزدیک سراسر غلط تھا، چنانچہ اس نے ثابت بھی کیا کہ حواس کی حقیقی علت ذہن ہے نہ کہ مادہ بایںہمہ اس کا احتجاج بے نتیجہ رہا اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے ہیوم کی تشکیک یعنی ذہن سے انکار کا راستہ صاف ہوگیا اور مادیت پسندی کی اس رو میں کوئی فرق نہ آیا جس کی انتہا پایان کار کومت کے فلسفہ قطعیت میں ہوئی اس فلسفہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کو تین مرحلوں سے گذرنا پڑتا ہے، پہلا مرحلہ مذہب کا ہے، دوسرا فلسفہ اور تیسرا اور آخری سائنس کا، اشیا کا وجود بعینہ ویسا ہے جس طرح ہمیں ان کا ادراک ہوتا ہے، ان کے پیچھے نہ کوئی وجود ہے نہ ذات نہ حقیقت۔ ان مختلف خیالات اور مذاہب سے ہٹ کر اب زیادہ قریب کے فلسفیوں میں سے نیٹشے، برگساں اور شوپن ہاوئر کے افکار کا ہلکا سا تصور کر لینا چاہیے۔ شوپن ہاوئر کی رائے میں حقیقت مطلقہ کو محض ایک ارادہ یا مشیت ٹھہرائیے جس میں نہ شعور ہے نہ بصیرت، لہٰذا زندگی صرف زندہ رہنے کی

آرزو اور اس لئے تصادم، انتشار اور درد و کرب سے معمور۔ نیٹشے ایک طرف کانٹ اور ہیگل کا ہمنوا ہے اور دوسری جانب زندگی کو شوپن ہاور کے خلاف صرف زندہ رہنے کی آرزو یعنی خواہش زیست (اور اس لئے مذموم) سے نہیں بلکہ خواہش اقتدار (اور اس لئے محمود) سے تعبیر کرتا ہے۔ برگساں کا مسلک دونوں سے جدا ہے۔ وہ تغیر اور انقلاب کو اصل حقیقت اور اس لئے زندگی کو حوادث کا ایک غیر مختتم سلسلہ ٹھہراتا ہے۔ تغیر و انقلاب کے لئے چونکہ زمانے کا وجود مستلزم ہے۔ لہذا برگساں نے اس کی واقعیت پر اصرار کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ زمانے کی ماہیت ہے "ثبوت و فرار" یعنی ہونے کا وہ احساس جس کا تعلق نفس انسانی سے ہے نہ کہ زمان فار سے جو گویا ریاضیات کا زمانہ ہے جس کا ایک ماضی ہی ایک حال اور ایک مستقبل اور جس کو آنات و لمحات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے برگساں کے فلسفہ کا دوسرا اہم جز عقل کے بدلے وجدان کی حمایت کرنا ہے۔ حقیقت کا علم وجدان ہی سے ہو سکتا ہے۔ وہ ایک تخلیقی حرکت ہے، جسے فکر کی عینک سے دیکھئے تو متناہی اشیا (تعینات) کی ایک کثرت اور تعدد میں بدل جاتی ہے۔ گویا زندگی ایک "ولولۂ حیات" ہے اور وہ خود ارتقائے تخلیقی کا ایک لامتناہی سلسلہ جو ہر لحظہ پھیلتا اور آگے بڑھتا ہے مگر جس میں نہ شعور ہے نہ ارادہ، نہ غایت نہ بصیرت، بالفاظ دیگر ایک کامل و مکمل "دہریت" اس اصطلاح کے لغوی معنوں (دہر = زمانہ) میں۔ ان تصورات کے ساتھ ساتھ اگر ہم سائنس کے اس حیرت انگیز انکشاف

یعنی نظریۂ اضافیت جس نے زمان و مکان کی مطلقیت کا خاتمہ کر دیا۔ علیٰ ہذا بریڈلے اور میک ٹےگرٹ کے استدلالات و براہانات جن میں سے اوّل الذکر کو انا یا خودی اور موخر الذکر کو زمانے کی واقعیت سے انکار تھا تو اور بھی اچھا ہوگا کیونکہ اس طرح ہم اقبال کی تنقید کا زیادہ بہتر اندازہ کر سکیں گے۔ البتہ مغربی فلسفہ کی اس تازگی اور تنوع پسندی سے جو اس کی طاقت اور قوت کا ایک ناقابلِ انکار ثبوت ہے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یورپ کے ذہنی افکار میں حزن و یاس اور ترک و تعطل کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اس کے لئے ہمیں ایک دفعہ پھر شوپن ہاور کی طرف اشارا کرنا پڑے گا جس کے نزدیک انسان کی ہستی درد و مصیبت کے سوا اور کچھ نہیں اور اس سے بچنے کا واحد ذریعہ یہ کہ ہم "خواہش زیست" سے گریز کریں۔ شوپن ہاور دورِ حاضر کا سب سے بڑا قنوطی ہے اور اس کی نظر میں دنیا جاڑے کی کبھی نہ ختم ہونے والی رات جس میں ایک بے بصر مشیت زندگی کی لاتعداد شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ زندہ وجود تھوڑی دیر کے لئے واویلا کرتے اور پھر ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جاتے ہیں۔

اب ہمیں دیکھنا چاہئے کہ اقبال نے جدید فلسفہ کے مقابلے میں جو ان کی رائے میں آتشِ نمرود سے کم نہ تھا لیکن جس سے مردِ مسلماں بآسانی گذر سکتا ہے کیا طرزِ عمل اختیار کیا۔ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں کہ اقبال کا دل اس فلسفہ کی ظاہری ہیبت سے مرعوب نہیں ہوا وہ اسلامی روایات کے تتبع میں نہایت بے خوفی سے آگے بڑھے اور اپنے لئے ایک ایسا راستہ طیار کر لیا

جو ایک طرف ان کے مذہبی اعتقادات کے عین مطابق تھا اور دوسری جانب اس غیر معمولی ذہانت اور طباعی کا مظہر جو مبدا فیاض سے انہیں عطا ہوئی۔ اقبال نے کانٹ کی طرح یہ تسلیم نہیں کیا کہ عقل ادراک حقیقت سے عاری لہٰذا عقیم اور بے نتیجہ ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان ایک دوسرے سے مربوط اور مل کر نشو و نما حاصل کرتے ہیں۔ اگر فکر سے نقص اور تناہیت کا اظہار ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فکر کا کام ہے حقیقت مطلقہ کی طرف منزل بمنزل قدم بڑھانا یعنی وہ اس کے مختلف پہلوؤں یا بالفاظ دیگر تناہی اشیا میں اٹک اٹک اور اس لئے لمحہ بہ لمحہ رُک رُک کر اپنا راستہ طے کرتی ہے۔ برعکس اس کے وجدان حقیقت کلی سے لطف اندوز ہوتا اور آن واحد میں گوہر مقصود کو پالیتا ہے۔ وہ بھی حواس کی طرح علم کا ایک ذریعہ ہے لیکن اس کا علم حضوری ہے، استدلالی نہیں بلکہ زیادہ مکمل اور یقینی۔ یوں اقبال نے علم بالحواس اور باطنی واردات کے مشمول ادراک میں ایک تعلق پیدا کرتے ہوئے حقیقت کی طرف قدم بڑھایا۔ حقیقت کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ صرف مادہ نہیں، کیونکہ ایک تو مادے کے اثبات کا اگر کوئی ذریعہ ہے تو حواس اور حواس عبارت ہیں ان تاثرات سے جو فطرت کا مشاہدہ کرتے ہوئے ذہن پر مترتب ہوتے اور اس طرح موضوع و معروض یا اشیائے مدرکہ اور صاحب ادراک کے درمیان ایک حد فاصل قائم کر دیتے ہیں جس کے معنی وائٹ ہیڈ کے نزدیک یہ ہونگے کہ فطرت کا وہ غیر مدرک وجود جو ایک قائم بالذات خلا میں واقع ہے کسی نہ کسی تصادم کی بدولت ہمارے حواس

کی علت بن جاتا ہے، گویا اس کا ایک حصہ خواب ہے اور دوسرا محض قیاس۔ ثانیاً اگر مادے کے متعلق یہ فرض بھی کرلیا جائے کہ وہی اصل حقیقت اور ہر شے کی علت ہے تو حرکت اور حیات دونوں کی توجیہہ ناممکن ہوجائیگی ہم حرکت سے سکون اور حیات سے موت کا استنباط تو کرسکتے ہیں لیکن سکون سے حرکت یا موت سے حیات کا استنباط نہیں ہوسکتا۔ پھر طبعیات حاضرہ کا یہ اکتشاف کہ فطرت دراصل حوادث کی ایک ترکیب ہے نہ کہ کوئی ساکن وجامد وجود اور ایک غیر متحرک خلا میں واقع، علی ہذا نظریۂ اضافیت کی رو سے مکان وزمان کا باہم مدغم ہوجانا مادے کے بطلان اور عدم حقیقت کا سب سے بڑا ثبوت ہیں۔ لہذا اقبال کے نزدیک حقیقت محض روح ہے۔ یعنی ایک فعال، بابصر اور تخلیقی مشیت جس کا تصور ہم ایک وحدت اور انفرادیت ہی کی شکل میں کرسکتے ہیں۔ گویا وہ کوئی بے نام اور بے ہیئت اصول نہیں جو ایک رَو کی طرح اشیا میں جاری وساری اور ان کے وجود وشہود کا باعث ہوتا ہے، بلکہ ایک صاحب شعور ہستی اور اپنی ذات میں منفرد، لہذا اشیا سے وراالورٰی بایںہمہ ان کی صورت گر۔ اس ہستی کے لئے کسی شے کی تخلیق کوئی مخصوص واقعہ نہیں جس کا ظہور ایک خاص وقت اور ساعت میں ہوا۔ وہ ایک عمل ہے، خالق کائنات کا عمل۔ لہذا یہ کائنات یا عالم فطرت نہ سراب ہے نہ واہمہ، نہ اشیا کو محض کیفیات ذہن سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ وہ حقیقی مظاہر ہیں اور حقیقت مطلقہ کا مجموعۂ آیات۔ یہاں پہنچ کر خود بخود سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر حقیقت کی یہ تعبیر

صحیح ہے تو اقبال نے انسان اور ذاتِ انسانی کے متعلق کیا نظریہ قائم کیا؟ اقبال کے نزدیک اس کا جواب ہمیں اپنے اندرونِ شعور سے ملیگا۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادے کا وجود محض ایک افسانہ ہے جس کو علوم فطرت نے اپنی کم نظری سے اختراع کر لیا تھا۔ اندریں صورت بہتر ہوگا کہ ہم اپنی توجہ خارج سے ہٹ کر داخلی واردات پر رکھیں اور دیکھیں کہ زندگی کی ماہیت کیا ہے کیونکہ حیات کا براہِ راست علم ہمیں اپنے آپ ہی سے ہو سکتا ہے۔ یہ اپنا آپ، انا یا خودی ایک حقیقت ہے جس کی ہستی سے کوئی منطق انکار نہیں کر سکتی۔ اس سلسلے میں اقبال نے بریڈلے کی مثال پیش کی ہے جو اس اعتراض کے باوجود کہ انسان کی خودی یا انا میں چونکہ ثبات اور تغیر ایک دوسرے سے متعارض ہیں لہٰذا اس کی حقیقت ناقابلِ تسلیم ہے اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کسی نہ کسی معنوں میں انا بہر حال ایک حقیقت ہے۔ گویا انسان کی اصل خودی سے ہے اور حیات اس کا مظہر۔ خودی کا ظہور کیونکر ہوا اور اس کو حقیقت مطلقہ سے کیا تعلق ہے یہ مسئلہ نہایت کڑا ہے لیکن اقبال کے نزدیک دونوں میں کوئی نہ کوئی مخفی یعنی ایسا تعلق موجود ہے جو ہمارے قیاس میں نہیں آتا۔ بایں ہمہ خودی میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ حقیقت کے ایک مستقل اور دوامی جز کی حیثیت اختیار کرتے ہوئے لازوال ہو جائے۔ اقبال نے جس طرح خودی کی اصلیت کو آشکار کیا اور بتلایا کہ انسان کی زندگی کا ہر لمحہ حقیقی اور واقعی ہے بعینہٖ ان کا اصرار تھا کہ زندگی نہ محض

خواہش زیست ہے، نہ خواہش اقتدار بلکہ خواہش کمال یعنی ایک روحانی اصول اور نصب العین کے ذریعے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج کی تحصیل۔ گویا اقبال کی رائے میں نہ انسان خدا بن رہا ہے جیسا کہ شاید الگزنڈر کا خیال تھا نہ فوق البشر جس کی تلقین نیٹشے نے کی۔ اس کا مقصد ہے نیابت الٰہیہ۔

سطور بالا میں ہم اپنے اصل موضوع سے کسی قدر تجاوز کر گئے ہیں لیکن اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ایک تو مغربی فلسفہ سے اقبال کے اتفاق و اختلاف کے ساتھ ساتھ ہمیں تھوڑا بہت اندازہ اس امر کا بھی ہوتا رہتا ہے کہ ان کی تنقید اس فلسفہ کے بعض اہم تصورات پر کیا ہوگی۔ ثانیاً اقبال کے متعلق مقدمات و مقالات اور تحقیق و تنقید کا جو سلسلہ شروع ہو گیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں ان کے خیالات سے بہت زیادہ نہیں تو کچھ نہ کچھ واقفیت ہونی چاہیئے۔ یہ اس لئے کہ ان تحریروں سے بعض افسوسناک غلط بیانیوں یا شاید غلط فہمیوں کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی وجہ (اقبال سے) بے خبری اور لاعلمی کے سوا اور کیا ہوسکتی ہے۔ بہرکیف اب ہم اپنے اصل موضوع یعنی اس بحث کی طرف از سر نو توجہ کرتے ہیں کہ اقبال کی تنقید جدید فلسفہ کے متعلق کیا تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ اس تنقید کے لئے اگر بعض مخصوص اہل فکر کا انتخاب کر لیا جائے تو زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ ایک تو ان کے افکار بجائے خود نہایت اہم ہیں دوسرے اقبال کو ان سے (یعنی افکار سے) نہایت گہرا تعلق ہے۔

اس سلسلے میں ہم سب سے پہلے نیٹشے اور برگساں کا ذکر کریں گے پھر میک ٹے گرٹ اور اوس پنسکی کا۔

نیٹشے

نیٹشے کے متعلق یاد رکھنا چاہئے کہ اس نے اپنے خیالات کا اظہار کسی باقاعدہ اور مرتب فلسفہ کی شکل میں نہیں کیا۔ وہ بعض متفرق اور منتشر افکار کا حامل ہے جن کی صداقت پر اس کو مجذوبانہ یقین تھا اور جن کی تلقین اس نے پیمبرانہ شان سے کی۔ دراصل نیٹشے کی حیثیت ایک فلسفی سے بڑھ کر شاعر کی ہے اور اس کے دل و دماغ پر تفکر سے زیادہ طلب و جستجو کا غلبہ تھا۔ اقبال کے الفاظ میں اس نے بے شک عظمت ذات کی ایک جھلک دیکھی لیکن اس جھلک پر یورپ کی مادیّت پرستی نے ایک پردہ سا ڈال دیا اور وہ نگاہ جو ذوق تجلی سے بیتاب تھی خود اپنے اندیشے کی ظلمتوں میں کھوئی گئی۔

باینہمہ نیٹشے کے افکار نے یورپ کی ذہنی فضا میں ایک انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ وہ محسوس کرتا تھا کہ تفوق، برتری اور حصول اقتدار کی خواہش کائنات کے ذرّے ذرّے میں کارفرما ہے۔ یہی خواہش ہے جس سے ہماری زندگی بڑھتی اور پھیلتی، عروج اور فروغ حاصل کرتی ہے۔ گویا وہ انسان کے لئے صفات و حسنات کا سرچشمہ اور اس امر کا باعث ہوتی ہے کہ ہم اپنی مسلسل جدوجہد، مسلسل عزائم، خطرات سے آویزش اور سختیوں کا مقابلہ

کرتے ہوئے ایک ایسی قوت اور طاقت سے ہم کنار ہوتے ہیں جو دنیا کی ہر مصیبت کو خوشی سے بدل سکتی ہے۔ اس خیال کے ماتحت نیٹشے نے خدا اور مذہب (عیسائیت) دونوں سے انکار کر دیا۔ خدا انسان کے ارادۂ تفوق اور حصول اختیار میں حارج ہے اور عیسائیت اس کی دشمن۔ عیسائیت کے اخلاق مسکینی اور محکومی کے اخلاق ہیں جو انسان کو بیجا تحمل اور برد باری کا سبق دے کر بے بسی، بے ہمتی اور غلامی کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس کی تعلیمات نے عزم، ارادہ، جہد، کشاکش، آرزو اور تمنا کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا۔ لہذا نیٹشے جو عیسائیت کے برعکس داعیات حیات کو لبیک کہتا اور صعوبات زندگی کا استقبال دلی مسرت اور شادمانی سے کرتا ہے ایک ایسے انسان کا منتظر ہے جو زندگی کی قوتوں کو ابھارے اور اپنے بے پناہ ارادوں اور عمل کے زور سے جماعت کے موجودہ نظام کو تہ و بالا کر دے۔ مستقبل کا یہی انسان جو گویا نوعِ انسانی کا نجات دہندہ اور افراد کے لئے بہترین آرزوؤں اور تمناؤں کا باعث ہوگا نیٹشے کا "فوق البشر" ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس فوق البشر کے ظہور اور تخلیق کی صورت کیا ہو گی؟ نیٹشے چونکہ عیسائیت کا منکر تھا اس لئے خدا اور مذہب دونوں سے مایوس ہو کر خود انسان کی طرف متوجہ ہوا اور اس امر کی جستجو کرنے لگا کہ تاریخ میں اس کے فوق البشر کی کوئی جھلک اور نظیر مل سکتی ہے یا نہیں۔ معلوم ہوتا ہے وہ بعض اسلامی روایات سے متاثر تو ہوا لیکن یہ اس کی بدقسمتی ہے کہ اپنے مخصوص ماحول اور تعلیم و تربیت کے باعث ان کے صحیح فہم سے قاصر

رہا بلکہ شاید نادانستہ ان کو ایک غلط رنگ اور مسخ شدہ صورت میں پیش کیا۔ بہرکیف نیٹشے کو جب مسیحی تاریخ سے ہٹ کر یونان و روما کے ماضی میں جس کے دیوتا بدنی طاقت کا مظہر تھے اپنے فوق البشر کی ایک جھلک نظر آئی تو اس نے عہد قدیم کے امارت اور طاقت پسندانہ تمدن کے ساتھ ساتھ یہ عقیدہ بھی قائم کرلیا کہ فوق البشر کی تخلیق حیاتی ذرائع سے ہوگی یعنی ایک تندرست و توانا، جابر و قاہر انسان کی شکل میں جو ایک طرح سے نتیجہ ہوگا بہتر سے بہتر نسل کشی کا۔ یہ اس کی پہلی اور بنیادی لغزش ہے کہ جن صفات کے لئے وہ بار بار دل سے خطاب کرتا تھا ان کا سرچشمہ بدن میں ڈھونڈتا ہے۔ نیٹشے کے دل و دماغ پر چونکہ مادیت کا غلبہ تھا اس لئے وہ فوق البشر کے سامنے تفوق اور برتری کے سوا کوئی مقصد یا نصب العین پیش نہیں کر سکا۔ اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ تفوق اور برتری کا جو صرف مجرد افکار ہیں کوئی مفہوم اور معنی ہے بھی یا نہیں۔ اس نے صرف اتنا کہا کہ فوق البشر کا منصب تین استحالوں سے مترتب ہوتا ہے: مرحلہ اشتری یعنی ہر مصیبت اور دکھ درد کو برداشت کرنے کی قوت تاکہ انسان کا جسم پتھر کی مانند سخت ہوجائے اور ہر صدمے کا مقابلہ کرسکے، مرحلہ شیری یا بے پناہ طاقت اور ہر کہ ومہ پر غالب آنے کا مرحلہ جس سے عفو، رحم، احسان اور تحمل ایسے اخلاق "رذیلہ و قبیحہ" کا خاتمہ ہوجاتا ہے یا بالفاظ دیگر بلا شائبہ رحم خونریزی کی قوت اور مرحلہ طفلی: یہ ہر قانون سے آزادی اور اختیار کامل کا مقام ہے۔ اب فوق البشر کسی قانون کے تابع نہیں۔ اس کی ذات خود ایک قانون ہے اور مذموم و محمود

یا خوب و ناخوب اور صواب و غلط کا معیار۔ لیکن اس فوق البشر کا ظہور کب اور کیونکر ہوگا۔ نیٹشے کہتا ہے اس کا ظہور یقینی ہے۔ آج، کل، کسی وقت اور اس کی وجہ یہ کہ توانائی کی مقدار چونکہ ہمیشہ یکساں رہتی ہے لہذا صفاتی اعتبار سے بھی اس کا یکساں رہنا مسلم ہے۔ گویا اس کا وجود متناہی ہے، غیر متناہی نہیں۔ دوسری جانب مکان کی حیثیت صرف ایک ذہنی شکل کی ہے، اس کا کوئی وجود نہیں۔ البتہ زمانے کا وجود حقیقی بھی ہے اور خارجی بھی جس کا تصور ادوار ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اندریں صورت اس امر کا کوئی خدشہ نہیں کہ توانائی بالآخر اس خلائے محض میں ضائع ہو جائیگی جو ہر لحظہ ہمارے سامنے ہے۔ توانائی کے مراکز چونکہ بلحاظ تعداد معین اور محدود ہیں اس لیے ہم ان کے امتزاجات کا تخمینہ نہایت آسانی سے کر سکتے ہیں۔ پھر توانائی ہمیشہ سرگرم کار رہتی ہے۔ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا لہذا اس کے امتزاج بار بار ظہور کرتے رہیں گے۔ چونکہ فوق البشر ایک دفعہ ظاہر ہو چکا ہے اس لئے وہ آگے چل کر بھی ظاہر ہوگا۔ لیکن قطع نظر ان اعتراضات سے جو فوق البشر کی آمد پر نیٹشے کے اس نظریے یعنی نظریۂ تکرار ابدی پر واقع ہوتے ہیں سوال یہ ہے کہ حیات بعد الممات کا یہ عقیدہ انفرادی اعتبار سے کہاں تک بقائے دوام کی حجت بن سکتا ہے؟ پھر اگر نیٹشے کا فوق البشر آ بھی جائے تو جس فوق البشر کے سامنے تصرف و تغلب کے سوا اور کوئی مقصد نہیں وہ نوع انسانی کا نجات دہندہ یا اس کے لئے بہترین عزائم اور اخلاق کا باعث کیونکر ہوگا؟ ہم کیسے تسلیم کر لیں

کہ وہ فی الواقعہ کائنات کو اپنے اصل مقام پر لے آئیگا؟
در اصل نیٹشے کے یہ خیالات ان افکار سے مترتب ہوئے جو اس کے پیشرؤوں نے قائم کئے اور جن کو اس نے بلا شائبۂ تحقیق صحیح اور قطعی تصور کر لیا۔ جس طرح وہ سائنس کے اس کلیے سے کہ توانائی کی مقدار مقرر اور محفوظ ہے تکرار ابدی کے نظریے تک جا پہنچا حالانکہ یہ محض ایک مفروضہ ہے جس کو طبیعات نے سہولت مطالعہ کے لئے اختیار کر لیا تھا بعینہ اس نے کانٹ اور ہیگل کے بعض تصورات کا اتباع کرتے ہوئے فوق البشر کا خیال قائم کیا۔ کانٹ کی تنقید عقل محض کی انتہا چونکہ اس نتیجے پر ہوئی تھی کہ عقل کے لئے حقیقت کا فہم ناممکن ہے اور ہمارے پاس منطقی اعتبار سے ذات باری تعالےٰ حیات بعد الموت اور انسان کے مختار بالارادہ ہونے کا کوئی ثبوت نہیں لہذا نیٹشے نے اسی استدلال کے زیر اثر انا یا خودی کی مابعد الطبیعی حیثیت سے انکار کر دیا۔ وہ انا کو محض ایک منطقی وجود قرار دیتا ہے یعنی ایک اصطلاح جس کو ہم نے آسانی کلام کی خاطر وضع کر رکھا ہے۔ گویا اس کے پیش نظر یہ مسئلہ نہیں تھا کہ انسان کی حقیقت کیا ہے بلکہ یہ کہ وہ کیا کچھ بن سکتا ہے یا بننا چاہتا ہے۔ وہ دیکھتا تھا کہ کائنات میں جس کا نہ کوئی خالق ہے نہ روح۔ انسان سے بڑھ کر اور کوئی ہستی نہیں جو اس سے زیادہ فعال اور نشو و نما کی صلاحیت رکھتی ہو۔ لیکن جہاں اس نے سائنس سے حفظ توانائی اور مادے کے تصورات اخذ کئے وہاں مکان مطلق کی واقعیت کو تسلیم نہیں کیا۔ البتہ زمانے کا وجود اس

کی نظر میں خارجی بھی ہے اور واقعی بھی لیکن جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا اس کا تصوّر ادواری ہی میں کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا نیٹشے بھی زمانے کی حرکت دوری کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ جس چیز مثلاً فوق البشر نے ایک دفعہ ظہور کیا اس کا مکرر ظہور یقینی ہے۔ اقبال نے ان خیالات پر نہایت سختی سے تنقید کی۔ وہ کہتے ہیں منطقی اعتبار سے بیشک کانٹ کا استدلال صحیح ہے لیکن اس استدلال کے پیچھے فکر کی ایک عمیق تر حرکت بھی ہے جس میں وہ لامتناہی سے ہم کنار رہتی ہے۔ اگر کانٹ اس بات پر نظر رکھتا کہ فکر کی متناہیتیں فطرت کی متناہیتوں کی طرح باہمدگر منفرد نہیں بلکہ ایک کُل کے مختلف پہلو جن کا انکشاف بتدریج زمانے میں ہوتا ہے تو وہ اس غلطی میں گرفتار نہ ہوتا کہ فکر نارسا اور اس کے نتائج لاحاصل ہیں۔ ثانیاً زمانے کی حقیقت خارجی نہیں بلکہ داخلی جہاں ہم زمان خالص سے دوچار ہوتے ہیں۔ وہ ایک تخلیقی حرکت ہے اور اس لئے مستقیم نہ کہ دوری جیسا کہ ہیگل نے یونانی اور ہندو فلاسفہ کی طرح خیال کیا اور نیٹشے نے اس کی بنا پر بقائے دوام کے متعلق اپنے مخصوص نظریے کی وضاحت کی۔ اقبال کے نزدیک اس نظریے سے ایک قسم کی ناقابل تبدیل میکانیت یعنی اصول جر ثقیل کی مانند طبعی حرکات کی پابندی کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ کہ نیٹشے نے زمانے کے مسئلے پر سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ اگر زمانے کا وجود فی الواقعہ خارجی اور حوادث کے ایک لامتناہی سلسلے پر مُشتمل ہے جن کا تکرار بار بار ہوتا رہتا ہے، بالفاظ دیگر یہ کہ اس کا دور

ابداً قائم رہیگا تو اس سنسار چکر میں حیات سرمدی سے فائدہ؟ معلوم ہوتا ہے نیٹشے کو خود بھی اس وقت کا احساس تھا چنانچہ وہ اس نظریے کو بقائے دوام کے لئے نہیں، بقائے دوام کو قابل قبول بنانے کے لئے پیش کرتا ہے کیونکہ بہت ممکن ہے مراکز توانائی کا وہ امتزاج جس سے میری اور آپ کی ہستی وجود میں آئی اس عینی یا مقصود و مطلوب امتزاج کا ایک جزو لاینفک ثابت ہو جس کو ہم فوق البشر سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن فوق البشر کا ظہور تو اس سے پہلے بھی ہو چکا ہے لہٰذا اس کا ورود ثانی مسلم ہے، اندریں صورت میرے اور آپ کے لئے بقائے دوام کا کہاں تک امکان ہے اور کیا وجہ ہے کہ اس کا تصور ہمارے دل میں کوئی نئی آرزو پیدا کرے۔ یوں نیٹشے خود اس مقصد میں ناکام رہا جس کی تمہید اس نے اس زور شور سے اٹھائی تھی اور جو اپنے دوسرے خیالات سے نہیں تو کم از کم اس عقیدے کے ذریعے خودی کے لئے تعطل اور افسردگی کا باعث ہوتا ہے۔ پھر چونکہ نیٹشے خودی کی حقیقت کا منکر اور اس کی ماہیت سے بے خبر ہے اس لئے اگر بقائے دوام اور فوق البشر دونوں کا امکان تسلیم بھی کر لیا جائے تو ان باتوں کا کہ خودی کیا ہے، اس کے مظاہر حیات کیا، وہ تکمیل و پختگی حاصل کرتی ہے تو کس طرح اور لازوال ہوتی ہے تو کن ذرائع سے کیا جواب ہے؟ بعینہٖ نیٹشے کا فوق البشر قاہر و آمر تو ہے اور مختار مطلق بھی مگر یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس قہاری و آمری اور اختیار کامل سے کیا نتائج مترتب ہونگے۔ نیٹشے جس کے رجحانات پر انفرادیت پسندی کا غلبہ تھا اس امر کا کوئی خاکہ پیش نہیں کر سکا

کہ فوق البشر کی آمد سے ہمارا نظام اجتماعی کس شکل میں متشکل ہوگا۔ آیا دنیا میں صرف ایک فوق البشر کی گنجائش ہے یا یہ فوق البشر رفتہ رفتہ ایک جماعت کی صورت اختیار کر لیں گے۔ لہذا یہاں ہمیں ایک دفعہ پھر اقبال کی رائے سے اتفاق کرنا پڑیگا کہ نیٹشے کی مادیت پرستی، خدا سے انکار، مذہب کا رد، انا کی حقیقت کو تسلیم نہ کرنا، زمانے کا تصور ایک خارجی اور دوری حرکت کی شکل میں، یہاں تک کہ نظریۂ تکرار ابدی کی اساس یہ سب تصورات دوسروں سے ماخوذ ہیں جن کی بنا پر نیٹشے نے زندگی اور فوق البشر کے متعلق اپنے عقائد مرتب کئے۔ فوق البشر کی جستجو میں وہ ایران قدیم تک جا پہنچا جہاں اس خیال سے کہ ہر سو برس کے بعد ایک بڑے آدمی کا ظہور ہوتا ہے اس کو فوق البشر کی آمد کا ایک اور سہارا مل گیا۔ "چنیں گفت است زرتشت" جو اس کی مخصوص تصنیف کا عنوان ہے غالباً ایرانی اثرات کے ماتحت تجویز کیا گیا۔ بہرکیف جب وہ اپنے مطالب کو زرتشت کی زبان سے ادا کرتا ہے تو یہ محض اتفاق نہیں بلکہ اس کے ذہنی اور فلسفیانہ پس منظر کا ایک ضروری نتیجہ۔

ہم نے شروع ہی میں عرض کر دیا تھا کہ اس مضمون سے ہمارا مقصد صرف ایک جہت سے اقبال کی عظمت کو نمایاں کرنا ہے۔ اقبال کا فلسفہ کیا ہے، فلاسفۂ حاضر سے انہیں کہاں اتفاق ہے اور کہاں اختلاف، مغربی فلسفہ کی تنقید سے انہوں نے اپنے لئے کیا راہ نکالی، وہ بعض متفکرین پر کیا فضیلت رکھتے ہیں یہ اور اس قسم کے دوسرے مباحث کی تفصیل کا یہاں کوئی موقعہ

نہیں۔ بایں ہمہ اثنائے سخن میں بعض امور کی طرف اشارا کر دینا مناسب ہوگا
مثلاً اقبال کا فلسفیانہ مقام جو نیٹشے کے متفرق و منتشر اور متضاد و مستعار
خیالات کی نسبت کہیں زیادہ بلند اور اونچا ہے، یا ان کا فرد کامل جو خودی
کی ماہیت اور مقصود و منتہا کا رازدار ہے اور اس لئے نیٹشے کے فوق البشر
سے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں سے ہر طرح افضل۔ بایں ہمہ جب
اقبال کے متعلق یہ کہا جائے کہ ان کا فلسفہ نیٹشے سے ماخوذ ہے یا وہ اس
کے خیالات سے متاثر ہوئے اور ان دعووں میں عوام تو کہیں رہے خواص
بھی شریک ہوں یہاں تک کہ اس موضوع پر قلم اٹھانے کی نوبت آجائے
تو سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ تحقیق و مطالعہ اقبال سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے یا
کسی غلط فہمی اور غلط بیانی کا۔ نیٹشے کا فلسفہ جو کچھ بھی تھا اور اقبال نے خود
اس پر اور اس کے پیشروؤں پر جس خوبی سے تنقید کی اس کی طرف ہم اوپر
اشارا کر آئے ہیں۔ پھر کیا اس جزوی اور ادھوری مماثلت کی بنا پر جو اقبال کو
زندگی کے اقدام پسند تصور میں نیٹشے سے ہے ہم اپنے دعووں میں حق بجانب
ٹھہرتے ہیں حالانکہ اقبال کی دنیائے فکر اس سے بالکل مختلف ہے۔ آخر اقبال
کا یہی جرم ہے نہ کہ انہوں نے نیٹشے کی اس تڑپ کو جو انسان کے اندر
الوہیت کی ایک تجلی سے اس کے باطن میں پیدا ہوئی ہمدردی اور استحسان
کی نظر سے دیکھا بایں ہمہ نیٹشے اپنے افکار کی ضلالت اور گمرہی کے باعث اس
حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہا کہ یہ خود ذات باری تعالےٰ کا مقام ہے اور
انسان کی ترقی کا راز مکارم اخلاق میں ہے نہ کہ قوائے بدن میں جو ان کو تنہا

پاکیزہ اور برتر مقصد کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ لہٰذا اقبال کا یہ کہنا کہ فرنگستان
کا یہ مجذوب اگر اس زمانے میں ہوتا تو میں اسے مقامِ کبریا سے خبردار کرتا شاعرانہ
تعلی نہیں بلکہ ایک امر واقعی کا اظہار۔ نیٹشے خود کہتا ہے "یہ صرف میں ہوں
جس کو ایک زبردست مسئلہ درپیش ہے۔ معلوم ہوتا ہے میں کسی جنگل میں
کھو گیا ہوں . . . کاشکہ میرا کوئی مرید ہوتا۔ مجھے ایک آقا کی ضرورت ہے
اس کی اطاعت سے کس قدر راحت ملیگی"۔ دراصل اقبال کے اس
عقیدے سے اعراض کی کوئی گنجائش نہیں کہ جس طرح زندگی کا وجود خودی
سے ہے بعینہٖ خودی کی بقا اطاعت الٰہیہ سے۔

برگساں

نیٹشے کے خیالات اور تصورات کا جائزہ لیتے ہوئے ہم نے اس
حقیقت کی طرف اشارا کیا تھا کہ اس نے اگرچہ زمانے کی واقعیت سے
انکار نہیں کیا لیکن اس کے وجود کو سراسر خارجی قرار دیا اور ہیگل کے اتباع
میں یہ بھی فرض کر لیا کہ زمانے کی حرکت دوری ہے۔ لیکن خارجی زمانہ کوئی
زمانہ نہیں جیسا کہ نظریۂ اضافیت نے ثابت کر دیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ
یہ کہ اسے اشیا کا بعد چہارم قرار دیا جائے۔ لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ زمانے
کا وجود ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اس کی حقیقت و ماہیت کیا؟

فلاسفۂ مغرب میں سے اس مسئلے کا بہترین جواب ہمیں برگساں سے
ملیگا۔ برگساں کہتا ہے کہ اگر ہم زندگی کی ماہیت پر غور کریں تو لازماً تسلیم کرنا

پڑیگا کہ وہ ایک سلسلہ ہے تغیر و انقلاب کا اور تغیر و انقلاب کو زمانے کا وجود مستلزم گویا زندگی کی حرکت زمانی حرکت ہے اور اس لیئے زمانہ ایک حقیقت۔ زمانے کی حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد دوسرا مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کی ماہیت کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفس انسانی جب اپنے خارج کی دنیا پر نظر ڈالتا ہے تو جملہ حوادث ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس کا ایک ماضی ہے ایک حال اور ایک مستقبل۔ لیکن یہ زمانے کی خارجی حیثیت ہے اور اشیا سے وابستہ جسے مکان سے تمیز کرنا مشکل ہوجاتا ہے، کیونکہ یہاں اس کا مرور ایک خط کی شکل میں ظاہر ہوگا جس کا ایک حصہ کھنچ چکا ہے، ایک کھنچ رہا ہے اور ایک ابھی کھنچے گا۔ جو طویل بھی ہے اور مختصر بھی یعنی نقاط مکانی یا سکنات کی طرح آنات کا ایک مجموعہ اور اس لئے غیر حقیقی۔ زمان خالص کا شعور ہمیں اس وقت ہوتا ہے جب ہم اپنی داخلی واردات میں ڈوب کر اس سے اتصال پیدا کرتے ہیں۔ یہ اصل زمانہ ہے مرور سے پاک اور آنات سے آزاد، جس کا نہ ماضی ہے، نہ حال، نہ مستقبل بلکہ ایک آن واحد یا ایک مستقل "اب"۔ اقبال کو برگساں کے اس نظریے سے اتفاق ہے لیکن زمانے کے اس نظریے سے جب یہ طے ہوجاتا ہے کہ کائنات عبارت ہے ایک آزاد تخلیقی حرکت سے اور اشیا وہ حوادث جن سے کائنات کا تسلسل جاری ہے مگر جن کو فکر قید مکانی میں لے آتی ہے کیونکہ تواتر اور تسلسل اس کی فطرت میں داخل ہیں لہذا حقیقت مطلقہ کو ایک آزاد، ناقابل تعیین، تخلیقی اور ذی حیات محرک تصور کرنا چاہیے جس کی حیثیت ایک مشیت کی سی ہے

تو اقبال کی رائے میں برگساں کی حیاتیت فکر اور مشیت کی ایک ثنویت میں منقسم ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ فکر کا وہی ناقص تصور ہے جو اس کی عمیق تر حرکت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ بیشک فکر کے لئے ضروری ہے کہ وہ حقیقت کو سکنات اور تعینات میں تقسیم کر دے مگر اس کا اصل منصب یہ ہے کہ مراتب شعور میں سے ہر مرتبے کے مطابق مناسب ذرائع استعمال کرتے ہوئے محسوسات و مدرکات کے مختلف عناصر میں ترکیب و ائتلاف پیدا کرے۔ گویا حیات کی طرح اس کا وجود بھی نامی ہے جس طرح حیات کا نشو و نما ایک مسلسل ائتلاف ہے اس کے پیہم مراحل کا بعینہٖ یہی کیفیت ہے فکر کی برگساں کے نظریے پر اقبال کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وہ اپنے محرک حیات کی غائی حیثیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک یہ محرک نہ کسی اصول کا پابند ہے نہ مقصد کا بلکہ سراسر بے بصر اور جو راستہ چاہے اختیار کر لے جس کا مطلب یہ ہے کہ برگساں خود اپنی واردات شعور کا تجزیہ بھی کامیابی سے نہیں کر سکا۔ اگر حیات کا خاصہ ہے نمو (جیسا کہ یقیناً ہے) اور اس کا انحصار غایات پر تو یہ عمل فہم و بصیرت سے خالی نہیں ہو سکتا۔ لیکن برگساں کی نظر میں چونکہ واردات شعور کے معنی ہیں ماضی کی کارفرمائی حال میں لہٰذا وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتا ہے کہ ان کا (واردات شعور کا) ایک پہلو آیندہ کا تصور بھی ہے اسلئے زندگی مجموعہ ہے اعمال توجہ کا اور توجہ کے لئے اغراض و مقاصد ناگزیر جو اس امر کا باعث ہوتے ہیں کہ ہماری نگاہیں مستقبل کی طرف پھر جائیں اور اس طرح زندگی میں اقدام کی خواہش پیدا کریں۔ گویا زندگی حافظہ بھی ہے اور تخیل بھی

لہذا حقیقت مطلقہ کو ایک کورا اور بے بصر مشیت سے تعبیر کرنا غلطی ہے۔
بایں ہمہ برگساں نے حیات کی غائی خصوصیت کو تسلیم نہیں کیا۔ وہ کہتا ہے کہ
اس سے زمانے کی واقعیت میں فرق آجائیگا کیونکہ مستقبل کی تعیین کا مطلب
ہے اس کی تخلیقی حرکت سے انکار۔ یہاں پھر اقبال نے برگساں کو اس کی غلطی پر متنبہ
کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر غایت کا مطلب ہے کسی پیش از وقت تجویز کردہ
نقشے کو عملی صورت میں منتقل کرنا تو بیشک غایت کا انکار ضروری ہے کیونکہ
اس طرح نہ انسان کے لئے آزادی کی گنجائش ہے نہ خدا کے لئے۔ جو کچھ ہو رہا
ہے یا آیندہ چل کر ہوگا وہ پہلے ہی سے ہو چکا ہے اور یہ دنیا صرف ایک تماشاگاہ
ہے جس میں ہم کٹھ پتلیوں کی طرح حرکت کر رہے ہیں۔ اقبال کے نزدیک
غایت کے معنی ہیں حیات کی انتخابی نوعیت یعنی اس کے سامنے ہر لحظہ نئے
نئے اغراض اور مقاصد کا صورت پذیر ہونا۔ لیکن برگساں ان حقائق سے بیخبر
رہا اور یہی وجہ ہے کہ اس کا فلسفہ نہ دوئی سے آزاد ہو سکا نہ اس اعتراض سے
کہ اگر ارتقائے تخلیقی کا عمل شعور اور بصیرت سے بالکل خالی ہے اور ایک اندھا
دھند مشیت کا طریق کار تو کیا عملی اعتبار سے وہ ہمارے سطحِ نظر کو پھر شوپن ہاور
کی طرف نہ لے جائیگا؟ برعکس اس کے اقبال کا نظریہ جو انہوں نے اسلامی
روایات کے تتبع میں آزادانہ قائم کیا ہر لحاظ سے بہتر اور کامل و مکمل ہے گو اس
کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔ الا یہ کہ اقبال کے نظریے میں نہ روح اور مادہ
کی ثنویت کا امکان ہے نہ اس دقت کا کہ محرک حیات نے شخصیت کی
صورت کیونکر اختیار کی۔

میک ٹے گرٹ

اب تک بحث زمانے کی حقیقت اور واقعیت کی تھی لیکن زمانۂ حال میں میک ٹے گرٹ کی منطق نے اس کی عدم حقیقت پر ایک دوسرے رنگ میں استدلال کیا۔ وہ کہتا ہے دنیا کا ہر حادثہ ماضی بھی ہے حال بھی، اور مستقبل بھی مثلاً پیشِ نظر مضمون کہ جب تک آپ نے اسے پڑھا نہیں اس کا تعلق مستقبل سے تھا، سرِ دست حال اور پڑھ چکنے کے بعد ماضی سے۔ یہ تینوں خصائص چونکہ باہمد گر معارض ہیں باینہمہ ایک ہی واقعہ میں باہمد گر مجتمع ہیں لہذا زمانے کی حقیقت ناقابلِ تسلیم لیکن میک ٹے گرٹ کی اس منطق پر اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ رونما ہوتا ہے تو اس میں اور حوادث ماقبل میں ایک ایسا رشتہ قائم ہوجاتا ہے جس میں ان رشتوں کے باوصف جو اس میں اور حوادث مابعد میں پیدا ہوں کوئی فرق نہیں آتا لہذا میک ٹے گرٹ کی دلیل سے زمانے کی واقعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مزید برآں میک ٹے گرٹ نے زمانِ خالص کی حیثیت پر مطلق غور نہیں کیا جو مرور سے آزاد ہی اور اس لئے مذکورۃ الصدر دلیل کے ماتحت نہیں آتا۔

لیکن میک ٹے گرٹ کو زمانے کی طرح واجب الوجود سے بھی انکار تھا۔ اس کا کہنا یہ تھا کہ واجب الوجود پس کر لاتعداد وجودوں میں بٹ گیا ہے۔ یہی وجود اصل حقیقت ہیں اور اس لئے بقائے دوام کے مستحق اب اس کی تنقید خود اقبال کی زبان سے سنیئے۔ اگر وجود مطلق فی الواقعہ بہت

سے وجودوں میں بٹ گیا ہے تو اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ یہ اس کی صفت بقا سے متصف ہیں؟ پھر جب بقا کا اصول یقینی ہے تو انسان کے دل میں اس کے لئے کیا آرزو پیدا ہو سکتی ہے۔ رہا ذات باری تعالےٰ سے انکار اور حقیقت مطلقہ کا تصوّر باہمد گر مربوط خودیوں کی ایک کثرت کے طور پر سو اس کی ایک وجہ تو کلیسا کے ورا الوریٰ اور معطل خدا سے گریز اور دوسری ہیگل کے بے حس و حرکت واجب الوجود سے بچنے کی خواہش ہے۔ بایںہمہ جب میک ٹے گرٹ جس کا فلسفیانہ تفکر اندرونی بصیرت اور وجدان کی روشنی سے محروم نہیں تھا اور جو گویا دیکھتا بھی تھا اور جانتا بھی یہ کہتا ہے کہ موت و حیات کا عمل ہمیشہ قائم نہیں رہ سکتا، اس کا معراجِ کمال غالباً یہ ہوگا کہ زمانے اور تغیر سے آزاد ہو جائے تو صاف ظاہر ہے کہ خودیوں کی کثرت ایک دن پھر واجب الوجود میں مدغم ہو جائیگی۔ وہ عشق کو حقیقت مطلقہ کا جوہر قرار دیتا ہے لیکن اگر عشق کا نتیجہ عمل کی بجائے سکون ہے تو اس سے خودی کا جداگانہ وجود کیونکر قائم رہیگا؟ اقبال کے نزدیک میک ٹے گرٹ کی منطق خود اس بات کی مقتضی ہے کہ ہم حقیقت مطلقہ کا تصور ایک ہمہ گیر خودی کی شکل میں کریں جس کے عشق سے خودی کو عمل اور عمل کے ذریعے حیات ابدی کی دولت نصیب ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک ایسی خودی کا عقلی تصوّر جو تمام خودیوں پر محیط ہو اور اس کے باوجود سب سے الگ نہایت ہی مشکل بات ہے لیکن اس سے مفر کی کوئی صورت بھی نہیں۔

اُوس پنسکی

پچھلے صفحات میں ہم اس امر کی طرف اشارا کر آئے ہیں کہ زمانے
کا ایک پہلو خارجی بھی ہے جس کا خاصہ ہے مرور اور جو حوادث میں تواتر
کا باعث ہوتا ہے۔ یہ زمانہ کانٹ کے نزدیک تعلیل کی اساس ہے
اور اس لئے انکشافِ حقیقت کا ایک مقولہ یعنی مکان کی طرح ایک ذہنی
شکل اور سراسر غیر حقیقی۔ پھر زمانۂ حال میں جب آئین اشٹائین نے اضافیت
کے متعلق اپنا مشہور نظریہ پیش کیا تو خود سائنس کو مکان کے وجود مطلق
سے انکار کرنا پڑا۔ آئین اشٹائین کے نزدیک مکان کا وجود حقیقی ہے مگر
اضافی بالفاظ دیگر یہ کہ اس کا انحصار مادے پر ہے۔ یہ نہیں کہ مادہ ایک
خلائے محض میں واقع ہو۔ لہٰذا فطرت کی خارجی ہستی کو تسلیم کر لینے کے
باوجود اشیا کے متعلق یہ ماننا لازم آئے گا کہ ان کی کمیت، ہیئت اور ناپ
اسی نسبت سے قابل تبدیل ہیں جس نسبت سے ناظر کے مقام اور
رفتار میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ حرکت اور سکون کی حیثیت بھی اضافی
ہے۔ اندریں صورت نیوٹن کے خلائے محض کی جگہ ہمیں ایک زمانی مکانی
تسلسل کا تصور قائم کرنا پڑتا ہے اور جوہر (یا شے) کے بدلے جس کی تعریف
علم طبیعات میں یوں کی گئی تھی کہ وہ اپنے اعراض کے باوجود استمرار کرتا
ہے باہمدگر مربوط حوادث کے ایک نظام کا۔ حاصل کلام یہ کہ زمانے
کا وجود خارجی اور تواتر سے قائم ہے یعنی اشیا کا بعد چہارم۔
گویا نظریۂ اضافیت کی رو سے جہاں مکان محض، جوہر اور مادے کا

قدیم تصور باطل قرار پایا وہاں زمانے کی واقعیت سے بھی انکار لازم آتا ہے
لیکن زمانے کا رد اس کی تخلیقی حرکت کا رد ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا
میں کوئی چیز یا حادثہ رونما نہیں ہوتا، ہم اس سے دوچار ہوتے ہیں اقبال
کے نزدیک اضافیت کا نظریہ اگرچہ صرف ریاضیات یا زمانے کے وجود
خارجی سے متعلق ہے اور آئین اسٹائین نے اس کی اصل حقیقت سے
مطلق بحث نہیں کی یا شاید ہم آئین اسٹائین کے تصور زمانہ کی صحیح
حقیقت سے واقف نہیں، بایں ہمہ جب ایک روسی مفکر اوس پنسکی یہ
کہتا ہے کہ اشیا کا بعد چہارم سہ بعدی اشکال کی اس حرکت سے مترتب
ہوتا ہے جس کی سمت ان کے وجود میں شامل نہیں (بعینہٖ جس طرح
نقطے، یا خط یا سطح کی حرکت اُس سمت میں جو اس سے باہر واقع ہے ابعاد
ثلاثہ وجود میں آتے ہیں) نیز یہ کہ زمانہ ہی دراصل وہ فاصلہ ہے جو حوادث
کو باعتبار تواتر ایک دوسرے سے جدا اور مختلف نظامات سے وابستہ
کرتا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی اوس پنسکی کی رائے تھی کہ ہماری حس زمانی
حقیقتاً ایک مبہم سی حس مکانی ہے جو یک، دو اور سہ بعدی اشکال پر علیٰ تواتر
فی الزمان کی شکل میں ظاہر ہوگی۔ حاصل کلام یہ کہ زمانہ بھی ایک ناقص سا مکانی
بعد ہے اور اقلیدس کے ابعاد ثلاثہ سے باعتبار ماہیت عین مطابق۔ لہٰذا
اقبال نے اس پر نہایت ٹھیک اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی سمت کی تلاش میں
اوس پنسکی مجبور تھا کہ زمان قار کو ایک حقیقت قرار دے لیکن آگے چل کر وہ
اسی حقیقت کو ایک ناقص سی حس مکانی میں ضم کر دیتا ہے۔ اگر زمانہ فی الواقعہ

ایک نئی سمت ہے تو اس کو التباس ٹھہراتے ہوئے ایک نئے اور حقیقی بعد کا وجود کیونکر ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ اُوس پنسکی کے پاس اقبال کے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں۔

۲۔ اسلام کے بعض عمرانی تصوّرات

جدید فلسفہ کی بحث میں ہم نے اس امر سے قصداً احتراز کیا تھا کہ مغرب کے ذہنی افکار نے عمران اور تمدن کی دُنیا میں کیا صورت اختیار کی اور وہ کیا نتائج تھے جو اس طرح اخلاق اور مذہب کے لئے مترتب ہوئے۔ بات یہ ہے کہ لوتھر کے احتجاج نے جب شمال مغربی یورپ کو رومی کاتھولکی کلیسا کے تسلط سے آزاد کر دیا اور پاپائے روما کی تقدیس و معصومیت کا خاتمہ ہو گیا تو ان سیاسی اور اقتصادی عوامل کا اظہار جو نئی نئی قوموں کی بیداری اور ایک عالمگیر سلطنت کی مخالفت کا باعث ہو رہے تھے اس نظریے میں ہوا کہ ریاست ایک دُنیوی امر ہے اور اس لئے کلیسا یا مذہب سے بالکل بے تعلق۔ رفتہ رفتہ سیاست، معیشت، تجارت، معاشرت غرضیکہ تہذیب و تمدن کا ہر شعبہ دنیوی قرار پایا اور اہل یورپ کی زندگی عملاً دین اور دُنیا کے ناقابل اتحاد اور اصولاً رُوح اور مادے کی ثنویت میں تقسیم ہو گئی۔ دوسری جانب افراد کے شعورِ ذات میں دن بدن اضافہ ہو رہا تھا اور نظام اقطاعیت (جاگیر داری) کے خاتمے، جغرافی انکشافات، سرمایہ دار طبقے کے ظہور اور دولت و قوت کی فراوانی سے بجا طور پر سوال پیدا ہوا کہ انسان کا اصول اجتماع کیا ہونا چاہئے

کیا اس کے لئے بادشاہ کا وجود ضروری ہے جو اپنے حق سماوی کی رُو سے تمام جماعت پر مستبدانہ حکومت کرتا ہے یا وہ ایک عقد اجتماعی ہے جس میں سب انسان برابر کے شریک اور ایک دوسرے کے جواب دہ ہیں ہمیں معلوم ہے کہ یہ نظریہ جو آگے چل کر انقلاب فرانس کا موجب ہُوا رُوسو کے اجتہاد فکر کا نتیجہ ہے۔ بایں ہمہ چونکہ آزادی اور مساوات کے نئے نئے تخیلات سے حقیقی فائدہ سرمایہ دار طبقے نے اٹھایا تھا لہذا ان نیابتی اداروں کے باوجود جواب نمائندگی جمہور کے لئے قائم ہو رہے تھے عوام بدستور مغلوب و مقہور رہے اور مختلف فلسفیانہ تصورات بالخصوص حکومت کے اس نظریے نے کہ جماعت کا تصور بھی ایک بدن کی شکل میں کرنا چاہئے جس میں مختلف اعضا مختلف وظائف سرانجام دیتے ہیں سرمایہ داری کے جواز میں ایک نئی دلیل پیدا کر دی۔ دوسری جانب سائنس کی ترقی نے مادیت کا راستہ صاف کر دیا تو انسانی تاریخ کی تشریح مادی اصولوں پر ہونے لگی اور ہیگل کے انتہا پسند مقلدین نے یہ خیال پیش کیا کہ اس میں صرف معاشی قوتیں حصہ لیتی ہیں جس سے دو مختلف نتائج مترتب ہوئے۔ ایک نیٹشے کا نظریۂ فوق البشر اور دوسرا مارکس کی اشتراکیت۔ نیٹشے کہتا ہے ادنی انسانوں نے اعلیٰ انسان کو گھیر رکھا ہے اس لئے ضروری ہے کہ وہ ان پر غلبہ حاصل کرے۔ یہ گویا جماعت کے آمری نظام کا پیش خیمہ تھا۔ مارکس اس کے برخلاف جمہور کو دعوت دیتا ہے کہ سرمایہ داروں کے پنجۂ استبداد سے آزاد ہوں اور معاشی عوامل کو اپنے ہاتھ میں لیتے ہوئے ایک جدید نظام اجتماعی نافذ کریں۔ اس صورت حالات میں

فلسفیانہ غور و تفکر بھی کسی خاص فائدے کا موجب نہ ہوا۔ اس کی ابتدا اس خیال سے ہوئی تھی کہ عرفان حقیقت کا کوئی نیا منہاج تلاش کیا جائے اور انتہا تشکیک ولاادریت پر۔ کانٹ کی رائے میں خدا کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں لیکن انسان کا اصول عمل یہ ہونا چاہیئے کہ وہ فی الواقعہ موجود ہے۔ کانٹ کے بعد مذہب اور اخلاق پر جس جس رنگ میں خامہ فرسائی کی گئی وہ علم و حکمت کی تاریخ کا ایک زرّیں باب ہے مگر خود اخلاق اور مذہب کے لیئے بے سود کیونکہ اس سے دلوں میں نہ ایمان کی روشنی پیدا ہوئی نہ سیرت میں پختگی۔ اب مذہب و اخلاق کا دائرہ صرف بحث و نظر تک محدود تھا یا اس کی حیثیت یہ رہ گئی کہ عوام کے لیئے افیون اور ارباب سیاست کے لیئے تدبیر و مصلحت کا کام دے لہذا مادیت پرستی کی وہ رَو جو سائنس پر حاوی اور فلسفہ میں کچھ دبی دبی سی تھی تہذیب و معاشرت پر چھا گئی اور خیالات کی کشمکش اور نظریوں کے تصادم میں کوئی ایسا نصب العین یا اصول حیات باقی نہ رہا جو افراد و اقوام کو کسی ایک مرکز پر جمع کرتا یا عزم امور کا سبق دیتا۔ قومیں ایک دوسرے سے لڑ رہی تھیں، افراد خانہ جنگی یا طبقات کی آویزش میں گرفتار۔ بے روک آزادی نے گھروں کا امن و چین کھو دیا اور تن پرستی نے تقوے اور پرہیزگاری کو۔ یہ صورت تھی خود غرضی، خود نمائی، فواحش اور عریانی کے جواز کی۔ بے شک یورپ کے فلسفہ، یورپ کی سائنس، یورپ کے ادب، اجتماعی قوتوں اور انفرادی اقدامات نے انسان کے لیئے بڑی

بڑی کامرانیاں حاصل کیں مگر اس کی ہلاکت، بربادی، اخلاق اور ایمان کے خون سے۔

اسلام کی ذہنی اور اجتماعی تاریخ کو اگرچہ ان واقعات سے کوئی تعلق نہیں لیکن یہ زمانہ چونکہ یورپ کے سیاسی اور ثقافتی تغلب کا ہے اس لیے اقبال کے فلسفۂ مذہب اور فلسفۂ عمران کو جس کی شاید ایک معمولی سی جھلک ان صفحات میں نظر آجائے جدید نظریات کا بالاستیعاب جائزہ لینا پڑا۔ یوں بھی فکر کی کوئی تعمیر دوسرے افکار سے بے تعلق نہیں ہوسکتی۔ البتہ افسوس یہ ہے کہ اقبال کے غور و تفکر کے اس نہایت ہی اہم اور مجتہدانہ پہلو سے ہم یہاں مطلق بحث نہیں کر سکتے الایہ کی اس کی اساس قرآن و سنت پر قائم ہے اور توحید و رسالت اس کے بنیادی ارکان۔ اجتماعی لحاظ سے دیکھا جائے تو رکن اول یعنی توحید کا مطلب ہے خدا اور صرف خدا کی حاکمیت مطلقہ کا اقرار اور اس کے قانون کی اطاعت۔ یہ عقیدہ کسی فرد واحد، کسی ایک طبقے یا قوم کی حاکمیت کا قاطع، نسل، وطن، قرابت، وراثت، دینی پیشوائی کا دشمن، اخوت و مساوات اور حریت کا علمبردار ہے۔ رسالت ایک سیاسی اجتماعی ادارہ ہے جس سے ایک خاص قسم کی اخلاقی فضا کی پرورش ہوتی ہے جو لوگ اس فضا میں حصہ لیتے ہیں ان کے کمالات زندگی میں اضافہ ہوتا ہے، برعکس اس کے جو دانستہ یا نادانستہ اس سے انحراف کرتے ہیں وہ کمالات زندگی سے محروم رہ جاتے ہیں اور اصطلاحاً کافر کے نام سے

موسوم کئے جاتے ہیں۔ گویا کفر عبارت سے اس طغیان و عصیان سے جس کی بنا پر انسان انبیاء کی رہنمائی سے انکار کر دیتا ہے۔ لہٰذا پیغمبر اسلام صلعم کی قیادت، آپ کی اطاعت، آپ کے لائے ہوئے دستور العمل سے گریز کفر میں داخل ہے اور ختم رسالت کا مطلب یہ کہ اب کوئی شخص اس اجتماعیت کا مرکز نہیں بن سکتا جسے خدا تعالےٰ نے آقائے دو عالم سید کائنات جناب محمد مصطفےٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات والاصفات سے قائم فرمایا جس طرح کلمہ لا الہ الا اللہ کے پہلے جز نے تمام معبودان باطل کا خاتمہ کر دیا بعینہٖ اس کے دوسرے جز یعنی محمدؐ الرسول اللہ نے ہر قسم کی ذہنی غلامی کا۔ گویا اسلام کے اصول اجتماع کی اساس خالصاً روحانی ہے، ایک مستقل نصب العین اور ضابطۂ حیات کے ساتھ اور ملت اسلامیہ ایک ہر لحظہ ترقی پذیر اور اقوام عالم کو اپنے اندر جذب کر لینے والی جماعت۔ ان مبادیات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم صرف ان خیالات کی طرف اشارا کرینگے جو اقبال نے اسلام کے تصور ریاست، طاقت، دولت اور امومت کے بارے میں قائم کئے۔

ریاست

اسلام میں ریاست کا منصب یہ ہے کہ انسان کی حیات اجتماعیہ تمامتر روحانی حیثیت اختیار کرے۔ اس نے دین و دنیا کی تفریق ناجائز قرار دی۔ یہ اس لئے کہ حقیقت مطلقہ محض روح ہے اور مادے کا تصور زمان و مکان میں اس کے

انکشاف کا نتیجہ۔ گویا مادیات کی دنیا حقیقت ہی کا ایک مظہر ہے اور اس کی لا انتہا وسعت تکمیل ذات کے لئے نت نئے مواقع اور ذرائع پیدا کرتی رہتی ہے۔ لہٰذا اسلام میں ریاست کا وجود اس کوشش سے متشکل ہوا کہ اسلام کا اصول حیات جماعتی نظم و نسق میں ظاہر ہو یعنی ہم اپنی قوائے اجتماعیہ پر اس انداز سے دسترس حاصل کریں کہ ان سے روحانیت کی ترجمانی ہونے لگے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اسلامی ریاست کو الہیت (تھیوکریسی) سے تعبیر کرنا پڑے گا بعینہٖ جس طرح رسالت کا وجود اس کی تشکیل کا باعث اور اس لئے اس کا دوسرا نام خلافت ہے پھر چونکہ انسان کی ہدایت اور رہنمائی کا قانون وحی کے ذریعے نازل ہوا لہٰذا قرآن حکیم اس کا دستور اور ضابطہ۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی ریاست انسان کی طبعی ضروریات یا مقتضیات عقل و علم کے خلاف ایک مستبدانہ نظام حکومت قائم کرنا چاہتی ہے۔ اس نے سب سے پہلے ملوکیت و شہنشاہیت اور دینی اجارہ داری کا خاتمہ کیا اور استبداد اور سرمایہ داری کی ہر رنگ میں مخالفت کی۔ اس کا طریق کار عین جمہوری ہے لیکن یہ وہ جمہوریت نہیں جو مغرب میں اقتصادی اصلاح سے مترتب ہوئی اور جس پر اشتراکیت کا بھوت سوار ہے بلکہ انسان کی اس قدرتی استعداد اور صلاحیت کا نتیجہ جس کو اسلام بروئے کار لانا چاہتا ہے تاکہ جماعت میں اعلیٰ افراد پیدا ہوں اور اس کے مقاصد کے حصول میں آزادانہ حصّہ لیں۔

طاقت

ریاست کے لیے طاقت کا وجود ناگزیر ہے۔ یوں بھی اسلام نے طاقت کو معیوب نہیں ٹھہرایا جس کے بغیر نہ انسان کے لئے دفع مضرت کا موقعہ تھا نہ جہد وکشاکش کا۔ مزید برآں شر کے متعلق یہ کہنا غلط ہوگا کہ وہ محض ایک التباس یا واہمہ ہے جس کا ازالہ ایک دن خود بخود ہو جائے گا لہذا ہمیں شانتی اختیار کر لینی چاہیئے اس لئے کہ شر کی حیثیت اخلاقی ہو یا طبعی اس سے بہرحال سابقہ پڑتا ہے۔ گویا یہ انسان کا فرض ہے کہ خود اپنی کوشش سے اس پر غالب آئے۔ اسلام نے اسی کوشش کو جہاد سے تعبیر کیا اور اس کا مقصد دفع فتنہ اور شر قرار دیا۔ پھر ایک دوسرے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسلام کا اصول ہے کہ اکراہ فی الدین ناجائز ہے اور جوع الارض کی اجازت نہیں۔ اس کے نزدیک حکم صرف خدا کے لئے ہے۔ اندریں حالات جہاد سے مقصد نہ تسخیر و تغلب ہے نہ مذہب کی جبری تبلیغ۔ اس کا وظیفہ ہے تمکین حق اور اعلائے کلمۃ اللہ۔ مختصراً یہ کہ جہاد ایک اصول حیات ہے جو افراد و جماعت کو حفظ آئین اور بقائے ذات کا سبق دیتا ہے۔ لہذا نہ اس میں ترمیم و تنسیخ کی ضرورت ہے نہ دفاعی اور جارحانہ کا امتیاز کرتے ہوئے کسی تحدید کی۔

دولت

انسان کی حیات ارضی احتیاجات پر مشتمل ہے اور احتیاجات معیشت کا نقطۂ آغاز جس کا تعلق زمین اور انسان کی پیدا کردہ دولت سے ہے۔ لیکن اسلام نے زمین کو خدا

کی میراث ٹھہرایا اور اس پر جماعت کے علاوہ فرد کا حق ملکیت تسلیم نہیں کی مگر یہ کہ وہ املاک منقولہ کو زیر تصرف رکھ سکتا ہے گو یہاں بھی قانون وراثت نے اس میں تقسیم در تقسیم پیدا کر دی۔ اسلام نے سود کو حرام اور جمع زر کو ممنوع ٹھہرایا۔ اس میں زکوٰۃ کو فرض اور بذل و ایثار کی اس درجہ تلقین کی گئی کہ اخلاق نے احکام سے مل کر ضروریات کو اقل قلیل سے بھی کم کر دیا اور باقی سب کچھ (عفو) خدا کے لئے رہ گیا۔ ممکن ہے اشتراکیت کو اس پر یہ اعتراض ہو کہ اخلاق سے معاشی اصلاح کیونکر ممکن ہے لیکن اول تو اسلام میں اخلاق کے ساتھ احکام بھی موجود ہیں۔ ثانیاً اخلاق کے بغیر خود اشتراکیت کے مقاصد کہاں تک پورے ہو سکتے ہیں؟

امومت

اسلام نے خاندان (عائلہ) کو جماعت کی اساس قرار دیا لیکن اس اساس کی بقا حفظ امومت سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے زن و مرد کے لئے یکساں حقوق اور اظہار ذات کی آزادی کے باوجود ان کے روابط کی مناسب حدود مقرر کیں اور تہذیب و معاشرت کی بنا عفت نفس پر رکھی جس طرح انسان کا اکل و شرب حیوانات کی طرح محض نافع اور غیر نافع اشیا پر مشتمل نہیں بلکہ اس کی حس جمالی اور بعض دوسرے مصالح خود اس کے اندر ایک تحدید پیدا کر لیتے ہیں۔ بعینہٖ جماعت کا فرض ہے کہ اپنی حیات جنسی کو حیوانیت سے پاک رکھے۔ لہٰذا اسلام نے عورت کی صفت امومت پر زور دیا اور اسکے حفظ و بقا کیلئے وہ ذرائع اختیار کئے جنکو اصطلاحاً "حجاب" سے تعبیر کر سکتے ہیں (اسکے تمام داخلی اور خارجی مظاہر کیسا تھا) اور جسکی صحیح حقیقت اور مصلحت پر یہ زمانہ بالخصوص غور و فکر کا متقاضی ہے۔

اقبال کی آخری علالت

۱۹۳۴ء کا ذکر ہے۔ عید الفطر کا دن تھا ۱۰ر جنوری لاہور کے ہر گلی کوچے میں خوشیاں منائی جا رہی تھیں۔ حضرت علامہ بھی نہایت مسرور تھے۔ ان کا معمول تھا کہ اس مبارک تقریب پر ہمیشہ احباب کے ساتھ نماز کے لئے تشریف لے جاتے۔ چودھری محمد حسین صاحب سے رات ہی سے کہہ رکھا تھا۔ ان کے آنے پر گاڑی منگوائی گئی اور حضرت علامہ چودھری صاحب، جاوید سلمہ اور علی بخش[1] کے ساتھ شاہی مسجد روانہ ہو گئے۔

علی بخش کہتا ہے ۱۰ر جنوری کا دن نہایت سرد تھا۔ صبح ہی سے تیز اور ٹھنڈی ہوا چل رہی تھی۔ حضرت علامہ لباس کے معاملے میں نہایت بے پروا تھے۔ سوٹ اسی وقت پہنتے جب کوئی خاص مجبوری ہوتی۔ گلوبند سے تو خیر انہیں نفرت تھی ہی موزے بھی استعمال کرتے تو نہایت باریک، بالعموم شلوار، کوٹ اور پگڑی ہی میں باہر تشریف لے جاتے۔ اس روز بھی ان کا لباس یہی تھا۔ علی بخش کا خیال ہے کہ حضرت علامہ کو موٹر میں آتے جاتے ہوا

۱۔ حضرت علامہ کا معتمد اور وفا شعار ملازم۔

لگی۔ اِس پر طرّہ یہ کہ جاڑے کی شدّت سے زمین یخ ہو رہی تھی۔ جن حضرات نے شاہی مسجد کو دیکھا ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ دروازے سے محراب تک کتنا فاصلہ ہے۔ حضرت علامہ کو دو بار صحن سے گذرنا پڑا اور دونوں باران کے پاؤں نے سردی محسوس کی۔ واپس آئے تو حسب عادت سویاں کھائیں۔ پنجاب میں شیر خرما کا رواج بہت کم ہے۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ سویاں اُبال کر رکھ لیں اور پھر جب جی چاہا ان میں دودھ اور شکر کا اضافہ کر لیا لیکن حضرت علامہ نے اپنے والد ماجد مرحوم کی تقلید میں دودھ کی بجائے دہی استعمال کیا۔ عید کا دن تو خیر آرام سے گزر گیا لیکن اگلے روز ان کو نزلے کی شکایت ہو گئی۔ حضرت علامہ کا گلا بچپن ہی سے خراب رہتا تھا۔ مجھے خوب یاد ہے آج سے اُنیس بیس برس پہلے جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہُوا تو اُس وقت بھی ۵ منٹ ۱۰ منٹ کے بعد زور زور سے کھنکار لیتے تھے ان کا اپنا بیان ہے کہ حکیم فقیر محمد صاحب مرحوم نے انہیں عرصے سے تاکید کر رکھی تھی کہ دُودھ اور ہر اس شے سے جو دُودھ سے بنی ہو پرہیز کریں۔ لہٰذا اس موقعہ پر انہیں قدرتاً یہی خیال ہُوا کہ یہ سردی میں دہی کھا لینے کا اثر ہے جو دو چار دن میں جاتا رہیگا۔ لیکن اس کے باوجود انھوں نے کچھ دوائیں استعمال کیں جن سے بہت کم فائدہ ہُوا اور ڈاکٹری (اور غالباً طبّی) جو بھی علاج کیا گیا ناکام رہا۔ علی بخش معمولاً ان کی خواب گاہ کے پاس ہی بڑے کمرے میں سویا کرتا تھا۔ وہ کہتا ہے "اس تکلیف کو شروع ہوئے ۱۵ دن گزرے تھے کہ ایک شب کو دفعتہً میری آنکھ کھل گئی، اُس وقت کوئی ڈھائی بجے کا عمل ہو گا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ ڈاکٹر صاحب چارپائی پر بیٹھے کھانسی سے بے حال ہو رہے ہیں۔ صبح تک یہی حالت رہی۔ اب کی دفعہ ان کے لئے مسہل تجویز کیا گیا۔ پھر ایسا ہُوا کہ کھانسی تو جاتی رہی مگر گلا بیٹھ گیا۔" اس کے بعد ایک نہیں متعدد علاج ہوئے۔ اطبّا اور ڈاکٹروں نے جو تدبیر سمجھ میں آئی کی۔ بعض دفعہ

تو ایسا معلوم ہونے لگتا تھا کہ حضرت علامہ بالکل تندرست ہیں لیکن گلے کو ٹھیک نہ ہونا تھا نہ ہُوا۔ معلوم نہیں ان کا مرض کیا تھا کہ اس کے سامنے تمام کوششیں اکارت گئیں۔

میں ان دنوں دہلی میں تھا اور ان حالات سے بالکل بے خبر۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ڈاکٹر بہجت وہبی جامعہ ملیہ کی دعوت پر توسیعی خطبات کے لئے تشریف لائے ہوئے تھے۔ ڈاکٹر انصاری مرحوم کی خواہش تھی کہ سال گزشتہ کی طرح ان میں سے کسی ایک کی صدارت حضرت علامہ بھی کریں۔ یوں بھی جامعہ کا ہر طالب علم ان کی زیارت کا مشتاق تھا۔ چنانچہ ڈاکٹر ذاکر صاحب کی فرمایش پر ایک عریضہ میں نے بھی ان کی خدمت میں لکھا۔ اس کا جواب موصول ہُوا تو راقم الحروف نے تعجب سے دیکھا کہ والا نامہ تو حضرت علامہ ہی کا ہے مگر تحریر کسی دوسرے ہاتھ کی[۱]۔ مضمون یہ تھا:۔

"میری طبیعت کچھ دنوں سے علیل ہے۔ اس لئے ڈاکٹر وہبی کے لیکچر کی صدارت سے معذور ہوں۔ ڈاکٹر انصاری کا تار بھی آیا تھا۔ . . . ڈاکٹر ذاکر کا خط بھی اس مطلب کا آیا ہے۔ آپ انہیں اطلاع دے دیجئے گا . . . لاہور آنے کا ارادہ ہو تو اس وقت تشریف لایئے جب میں اچھا ہو جاؤں"۔ ۱۴ر فروری ۱۹۳۴ء۔

اس غیر متوقع خبر کو سن کر مجھے بڑی تشویش ہوئی کیوں کہ حضرت علامہ نے خط صرف اس وقت اپنے ہاتھ سے لکھنا چھوڑا جب نزول الما کی تکلیف سے پچھلے

[۱]۔ بعد میں معلوم ہُوا کہ حضرت علامہ نے یہ خط اپنے دیرینہ پیر دکار شیخ طاہر الدین صاحب سے لکھوایا تھا یہ بات خود شیخ صاحب نے مجھ سے بیان کی۔

افسوس ہے شیخ صاحب کا بھی انتقال ہو گیا۔ انا للہ و انا الیہ راجعون

برس ان کے لئے پڑھنا لکھنا تقریباً ناممکن ہو گیا تھا۔ میں نے خیریت مزاج دریافت کی تو کچھ روز کے بعد اس کا جواب حضرت علامہ نے خود مرحمت فرمایا:۔

"ڈاکٹر بہجت وہبی سے مل نہ سکنے کا افسوس ہے۔ میں کئی دن سے علیل ہوں انفلوئنزا ہو گیا تھا۔ اب صرف گلے کی شکایت باقی ہے"۔ ۲۷ر فروری

بظاہر یہ خط میرے اطمینان کے لئے کافی تھا اور اس کے بعد حضرت علامہ نے بھی اپنی بیماری کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا لیکن آخر اپریل میں جب مجھے کچھ دنوں کے لئے لاہور آنے کا موقع ملا تو میں نے دیکھا کہ حضرت علامہ بدستور علیل ہیں۔ میں اُن کی میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں حاضر خدمت ہوا تو ان کے زرد زرد چہرے کو دیکھ کر گھبرا گیا۔ آواز نہایت کمزور تھی، جیسے کوئی سرگوشیاں کرتا ہو۔ اٹھنے بیٹھنے میں ضعف و نقاہت کا اظہار ہوتا تھا۔ میں نے بادب عرض کیا "ڈاکٹر صاحب کیا ماجرا ہے۔ میں تو سمجھتا تھا آپ بالکل اچھے ہوں گے"۔ فرمایا "کچھ پتہ نہیں چلتا۔ کئی ایک علاج ہوئے لیکن گلے کی تکلیف بدستور قائم ہے۔ ممکن ہے نقرس کا اثر ہو۔ میں نے زیادہ تفصیل سے حالات دریافت کئے تو معلوم ہوا کہ اول کھانسی تھی، پھر گلا بیٹھ گیا۔ اس کے لئے غرغرے تجویز ہوئے، دوائیں لگائی گئیں مگر بے سود۔ آخر رائے یہ ٹھہری کہ ایکس رے (X. RAY) کرایا جائے۔ ایکس رے ہوا تو پتہ چلا کہ قلب کے اوپر ایک رسولی بن رہی ہے۔ یہ علامت نہایت خطرناک تھی اس لئے کچھ دنوں کے بعد پھر اس عمل کا تکرار ہوا اور اب کے صاف صاف کہہ دیا گیا کہ ان کی زندگی خطرے میں ہے۔ بہتر ہوگا" ڈاکٹر صاحب "وصیت کر دیں۔ میں نے ان حالات کو سن کر پھر عرض کیا "کیوں نہ حکیم نابینا صاحب سے مشورہ کر لیا جائے ۱۹۲۰ء میں جب ڈاکٹر

صاحبان کی آخری اور قطعی رائے تھی کہ جراحت کے سوا گردوں کا اور کوئی علاج نہیں تو یہ انہیں کی معجز نما دواؤں کا اثر تھا کہ آپ کو شفا ہوئی"۔ فرمایا۔ عجب معاملہ ہے مجھے اس کا خیال ہی نہیں آیا تھا۔ اب تم دہلی جاؤ گے تو سب باتیں ان کی خدمت میں کہہ دینا ممکن ہوا تو ایک آدھ دن کے لئے میں بھی چلا آؤنگا۔ اس زمانے میں لاہور میں میرا قیام کوئی ہفتہ دو ہفتہ رہا اور میں نے دیکھا کہ طرح طرح کی دواؤں کے باوجود حضرت علامہ کی صحت میں کوئی خاص فرق نہ آیا۔ ایک دن حفیظ جالندھری عیادت کے لئے آئے۔ میں بھی موجود تھا۔ انہوں نے مزاج پرسی کی تو حضرت علامہ نے اشارے سے پاس بلایا اور پھر اپنا یہ شعر پڑھا:۔

سخن اے ہم نشیں از من چہ پرسی
کہ من با خویش دارم گفت گوئے

ان باتوں کو سن کر اگرچہ ہر شخص کو تشویش ہوتی مگر ان کے نیازمند کیا کر سکتے تھے ان کے پاس دعائیں تھیں، علاج نہ تھا۔ غرض کہ میں ان حالات میں دہلی واپس آیا اور آتے ہی حکیم نابینا صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا۔ حکیم صاحب قبلہ بڑی عنایت سے پیش آئے۔ میں نے حضرت علامہ کے مرض کی ساری کیفیت بیان کی تو بہت متردد ہوئے اور پھر دیر تک سوچنے کے بعد کہنے لگے۔" نیازی صاحب گھبرائیے نہیں۔ بیشک ڈاکٹر صاحب کے اعصاب کمزور ہیں اور ان کا قلب بھی ضعیف ہے لیکن مجھے ڈاکٹروں کی رائے سے اتفاق نہیں۔ آپ انہیں اطمینان دلائیے۔ میں نسخہ تجویز کئے دیتا ہوں انشاء اللہ جلد صحت ہوگی"۔ بس یہ دن تھا جب حکیم نابینا صاحب کا علاج شروع ہوا اور باوجود طرح طرح کے قیمتی مشوروں اور تدابیر کے جونئی اور پرانی طب کے

ماہرین نے کیں، تادم آخر قایم رہا۔ حقیقتاً انہیں جس قدر بھی فائدہ ہُوا حکیم صاحب ہی کے علاج سے ہُوا اور جب ان کی تدابیر ناکام ثابت ہوئیں تو پھر کوئی تدبیر کارگر نہ ہو سکی[۱]

حضرت علامہ نے حکیم صاحب کی دواؤں کے ساتھ مزید احتیاط یہ کی کہ جدید طریقہ ہائے تشخیص سے برابر امداد لیتے رہتے اور پھر ان کے نتائج سے بلاکم وکاست مجھے اطلاع کردیتے۔ میں حکیم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتا اور سب حالات بیان کردیتا۔ اس اثنا میں ڈاکٹروں نے کئی نظریے قائم کئے مگر حکیم صاحب اپنے خیال پر جمے رہے۔ ان کا ارشاد تھا "ڈاکٹر صاحب کے اعصاب میں برودت ہے قلب ضعیف ہے جگر میں حدت پیدا ہوگئی ہے۔ ان کو ہلکا سا دمہ ہے۔ ڈاکٹروں نے بلغم کے انجماد کو غلطی سے رسولی سمجھ لیا ہے"۔ راقم الحروف کو اگرچہ فنی اعتبار سے رائے زنی کا کوئی حق نہیں پہنچتا لیکن اتنا مجبوراً کہنا پڑتا ہے کہ اگر لفظی اختلافات سے قطع نظر کرلی جائے تو بعد کے امتحانات سے حکیم صاحب ہی کی تشخیص کم وبیش صحیح ثابت ہوئی۔ حضرت علامہ ۲۹ مئی ۱۹۳۴ء کے عنایت نامے میں لکھتے ہیں:۔

"ڈاکٹر کہتے ہیں کہ گلے کے نیچے جو آلہ صوت LARYNX ہے اس کا تار ڈھیلا ہوگیا ہے۔ اس وجہ سے آواز بیٹھ گئی ہے۔ چار ماہ تک علاج ہُوا، کچھ خاص فائدہ اس سے نہ ہُوا جسم کی کمزوری بڑھ گئی ہے۔ درد گردہ اور نقرس کا حال تو حکیم صاحب کو خود ہی معلوم ہے بعض ڈاکٹر کہتے ہیں کہ نقرس کا اثر بھی گلے پر پڑ سکتا ہے۔ واللہ اعلم"

پھر فرماتے ہیں:۔

۱۔ حکیم صاحب قبلہ بھی انتقال فرما گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

"ڈاکٹر نے مزید معاینہ کیا ہے . . . ایکس رے فوٹو لئے گئے ہیں معلوم
ہوا ہے کہ دل کے اوپر کی طرف ایک نئی GROWTH ہو رہی ہے
جس سے VOCAL CHORD متاثر ہے۔ ان کے نزدیک اس
بیماری کا علاج الیکٹرک ہے اور بہترین الیکٹرک علاج یورپ ہی میں
ہوسکتا ہے۔ اس وقت تک تمام اندرونی اعضا اچھی حالت میں ہیں
اندیشہ ہے پھیپھڑوں پر اثر نہ پڑے . لیکن میں اس سے پہلے بھی مغربی
اطبا کا امتحان کر چکا ہوں حکیم صاحب سے مشورہ کئے بغیر یورپ نہ
جاؤنگا۔ یورپ کے علاج پر روپیہ صرف بھی نہیں کر سکتا۔" ۲ جون
ابھی میں ان باتوں کو حکیم صاحب کے گوش گزار نہ کرنے پایا تھا کہ اگلی ہی صبح کو
ان کا دوسرا خط موصول ہوا:۔

دو دفعہ ڈاکٹروں نے خون کا معاینہ کیا۔ پہلی دفعہ خون باسلیق سے لیا
گیا۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اس میں زہریلے جراثیم موجود ہیں۔ دوسری دفعہ
انگلی سے لیا گیا اور نتیجہ یہ کہ حالت بالکل نارمل ہے"۔۳ر جون
میں اس اثنا میں حکیم صاحب کے مشورے سے ایک عریضہ لکھ چکا تھا۔ اس
کے جواب میں فرمایا:۔

"آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ الحمدللہ کہ خیریت ہے۔ میرے تمام احباب کو
تشویش ہے اور معالجوں کو بھی مگر میں خود حکیم صاحب پر کامل اعتماد
رکھتا ہوں اور موت وحیات کو اللہ کے ہاتھ سمجھتا ہوں۔ ڈاکٹر یہی
کہتے ہیں کہ فوراً لندن یا ویانا جانا چاہیے۔ ان کے نزدیک اس

GROWTH کی طرف توجہ نہ کی گئی تو زندگی خطرے میں ہے ... کیا
آپ نے حکیم صاحب اور اپنے امریکن دوست[1] سے اس کا ذکر کیا؟
کل شام ڈاکٹر کہتے تھے کہ اگر حکیم صاحب کامیاب ہو گئے
تو یہ ان کا دوسرا معجزہ ہوگا" ۵ رجون

ان اقتباسات سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحبان کے نزدیک حضرت علامہ کا مرض کس قدر خطرناک تھا۔ لہٰذا انہیں بار بار مشورہ دیا جا رہا تھا کہ یورپ یا انگلستان تشریف لے جائیں۔ میں نے حکیم صاحب کی طرف سے ایک تسلی آمیز خط لکھا تو جواب آیا:۔

تشویش صرف اس بات کی تھی کہ دل کے اوپر جو خالی AREA ہے
وہاں ڈاکٹر ایکس رے کی تصویر سے ایک GROWTH بتلاتے
ہیں جس کا علاج ایکس رے اکسپوژر (EXPOSURE) یا ریڈیم
ہے جو یورپ ہی میں میسر آئے گا۔ اب معلوم ہوا کہ بحث مباحثہ
کے بعد ان میں بھی اختلاف ہے"[2] ۸ رجون

ویسے حکیم صاحب کی دواؤں سے فائدہ ہو رہا تھا جیسا کہ حضرت علامہ نے اسی والا نامہ میں اعتراف کیا "میری عام صحت بہت اچھی ہے۔ صرف آواز اونچی نہیں نکل سکتی۔ میں چاہتا ہوں خود حاضر ہو کر حکیم صاحب کی خدمت میں تمام حالات

۱۔ یعنی ڈاکٹر جی۔ ایم شرما صاحب ایم۔ ڈی۔ ایم۔ ایس۔

میرا خیال تھا کہ حضرت علامہ دہلی تشریف لائیں تو ڈاکٹر صاحب موصوف سے مشورہ کر لیا جائے۔

کیونکہ زبانی حالات سن کر انہوں نے بھی رسولی کے نظریے سے اختلاف کیا تھا۔

عرض کروں۔

لہٰذا ۱۱ر جون کی صبح کو حضرت علامہ حکیم صاحب سے مشورہ کی خاطر ایک روز کے لئے دہلی تشریف لائے۔ حکیم صاحب نے انہیں دیکھا تو ہر طرح سے اطمینان کا اظہار کیا۔ حضرت علامہ بھی نہایت خوش و خرم واپس گئے۔ اب کے جو دوا تجویز ہوئی اس کے اثرات کے متعلق فرماتے ہیں:۔

"آج ساتواں روز ہے میں صبح کی نماز کے بعد آپ کو یہ خط لکھ رہا ہوں ..... بلغم ناک کی راہ سے بھی نکلتا ہے ..... آواز میں فرق ضرور آ گیا ہے مگر نمایاں طور پر نہیں ..... گلے میں خارش سی معلوم ہوتی ہے۔ کہتے ہیں یہ صحت کی علامت ہے۔ واللہ اعلم ..... میرے تمام احباب منتظر ہیں کہ دیکھیں کب ڈاکٹروں کو شکست ہوتی ہے"

۱۶ر جون

اب حضرت علامہ کی صحت بتدریج ترقی کر رہی تھی اور لاہور میں اسے طب کا ایک معجزہ تصور کیا جاتا تھا۔ اسی طرح لوگوں کو ایک مشغلہ ہاتھ آ گیا۔ گویا سوال حضرت علامہ کی صحت کا نہیں تھا بلکہ قدیم اور جدید کے تصادم کا۔ حضرت علامہ خود فرماتے ہیں:۔

"آواز میں جیسا کہ پہلا لکھ چکا ہوں، فرق آ گیا ہے۔ عجب معاملہ ہے جس سے انسانوں کے ضمیر میں جو کچھ گزر رہا ہے اس کا پتہ چلتا ہے بعض لوگ میری بیماری سے محض اس واسطے دلچسپی کا اظہار کر رہے ہیں کہ دیکھیں ڈاکٹروں کو کب شکست ہوتی ہے ..... اب کی

دفعہ دوا اور زیادہ طاقتور ہو تو اچھا ہے تاکہ معجزے کا ظہور جلد ہو"۔

۱۷ر جون

مختصراً یہ کہ حکیم صاحب قبلہ کا علاج یہاں تک کامیاب ہو رہا تھا کہ حضرت علامہ نے سفر کا پروگرام مرتب کرنا شروع کر دیا۔ روڈز لیکچرز کے سلسلے میں آکسفورڈ سے پہلے ہی دعوت آ چکی تھی۔ پھر جنوبی افریقہ کے مسلمانوں نے ان سے تشریف آوری کی درخواست کی اور اس کے بعد:۔

"جرمنی سے خط آیا ہے کہ ترکی کی طرف سے بھی دعوت آنے والی ہے
بہرحال میری خواہش ہے کہ اس جہان سے رخصت ہونے سے پہلے
بر آور ہر چہ اندر سینہ داری سرودے نالۂ آہ و فغانے"۔ ۲۰ جون

لیکن صحت کی اس تدریجی ترقی کے ساتھ حضرت علامہ نے پرہیز کا مسئلہ چھیڑ دیا۔ اس معاملے میں ان کا مزاج بڑا نازک تھا۔ یوں وہ کوئی بہت زیادہ کھانے والے نہیں تھے مگر کھانے پینے کی چیزوں میں شاعری تو کر سکتے تھے۔ ان کا برسوں سے معمول تھا کہ رات کو صرف دودھ دلیا پر اکتفا کرتے اور جی چاہتا تو کشمیری چائے بھی استعمال کر لیتے۔ اس موقع پر حضرت علامہ کے نیاز مند بالائی کی تقسیم پر خوب خوب لڑا کرتے تھے (بنی ہوئی بالائی نہیں بلکہ بالائی جو عام طور سے دودھ میں ہوتی ہے) ان کا کھانا نہایت سادہ ہوتا تھا۔ یعنی گوشت میں پکی ہوئی سبزی۔ ناشتہ صرف لسی یا ایک آدھ بسکٹ اور چائے کا ہوتا اور وہ بھی روزمرّہ نہیں۔ خوراک کی مقدار بھی کم تھی اور اس کا اہتمام اس سے بھی کم۔ آخری دنوں میں جب بچوں کی جرمن اتالیق آ گئی ہے تو ان کی تربیت کے خیال سے میز کرسی کا انتظام کیا گیا۔ یہ چیزیں موجود تو تھیں مگر

اتفاقی ضروریات کے لئے اور حضرت علامہ بھی ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہونے
لگے۔ مگر پھر دو ہی تین دن میں اپنی عادت سے مجبور ہو جاتے۔ فرماتے "علی بخش میرا
کھانا یہیں لے آؤ"۔ علی بخش پانی اور چلمچی لئے کمرے میں داخل ہوا۔ حضرت علامہ
لیٹے لیٹے اٹھ بیٹھے اور وہیں پلنگ پر نشست جمالی۔ تولیہ یا رومال زانوؤں پر ڈال
لیا۔ علی بخش نے کھانے کی کشتی سامنے رکھ دی۔ احباب میں سے اگر کوئی صاحب
بیٹھے ہیں تو انہوں نے آپ بھی آیئے کہہ کر کھانا کھانا شروع کر دیا۔ ہاں اگر کھانے
کے بعد پھل آ گئے تو وہ باصرار ہر شخص کو ان میں شریک کر لیتے۔ یہ تھا ان کے کھانا
کھانے کا انداز اور ہر چند کہ اس میں تکلف یا اہتمام کو کوئی دخل نہ تھا۔ مگر ان کی رائے
تھی کہ جو چیز بھی کھائی جائے خوش مذاقی سے کھائی جائے۔ اس کا ذائقہ عمدہ ہو۔
رنگ اور بو خوشگوار ہو۔ ترشی اور سرخ مرچ انہیں بہت پسند تھی۔ پھلوں میں
آم کے تو وہ گویا عاشق تھے۔ غذاؤں میں کباب اور بریانی خاص طور سے مرغوب تھی
فرمایا کرتے تھے یہ "اسلامی غذا" ہے۔ گرمیوں میں برف کے استعمال کو ہر شخص کا جی
چاہتا ہے لیکن حکیم صاحب نے گلے کی تکلیف کے خیال سے منع کر رکھا تھا۔ حضرت
علامہ بار بار پوچھتے برف کے متعلق کیا رائے ہے؟ ایک دفعہ لکھا مکہ شریف سے
ایک شخص صراحی لایا تھا اسی میں پانی ٹھنڈا کر لیتا ہوں۔ مگر جب صحت کی طرف سے
اطمینان ہو گیا تو استفسارات کی بھرمار ہونے لگی۔ اب مزاج میں بھی لطافت اور
شگفتگی آ چلی تھی۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"حکیم صاحب قبلہ سے کہیئے آپ انصار ہیں، میں مہاجرین میں سے
ہوں۔ کیونکہ میں نے زمانہ حال سے خیر القرون کی طرف ہجرت کی ہے

روحانی نہیں تو دماغی اعتبار ہی سے سہی۔ اس واسطے میرا ان پر حق ہے اور
میں ان سے اسی سلوک کا متوقع ہوں جو انصار نے مہاجرین سے کیا تھا
..... میری عمومی صحت بہت اچھی ہے .... نیند رات کو خوب
آئی، البتہ آواز کھلنے کی رفتار سست ہے۔ آج چلغوزہ کھایا ہے
تازہ انجیر کی تلاش جاری ہے۔ سردے کا موسم ابھی شروع نہیں ہوا لیکن
ترشی کے لئے ترس گیا ہوں۔ لیموں کو تو ہاتھ نہیں لگا تا مگر کیا کسی اور
قسم کا اچار بھی منع ہے؟ دہی کی اجازت حکیم صاحب نے دی تھی ...
ایک دفعہ دہی کا رائتہ کھایا مگر اس قدر میٹھا تھا کہ لطف نہ آیا ....
پودینہ اور انار دانہ کی چٹنی کے لئے کیا حکم ہے؟" —— ۲۰ جون

حکیم صاحب قبلہ ان تحریروں کو سنتے اور سن سن کر کبھی ہنستے کبھی کوئی فقرہ چست کر دیتے
انکے منہ سے حضرت علامہ کے لئے سینکڑوں دعائیں نکلتیں اور وہ ان خطوں پر
اس مزے کی گفتگو کرتے کہ گھنٹہ دو گھنٹے ان کے یہاں خوب صحبت رہتی۔ ان کا قاعدہ
تھا کہ حضرت علامہ کی فرمائشوں کا حتی الوسع خیال رکھتے۔ مغزیات اور پھلوں کے
استعمال کی انھوں نے خاص طور سے ہدایت کر رکھی تھی۔ یوں بھی ان کی رائے تھی
کہ حضرت علامہ کی غذا نہایت زود ہضم اور مقوی ہونی چاہیئے مگر معلوم ہوتا ہے حضرت
علامہ کبھی کبھی بد پرہیزی بھی کر لیتے ۲۴ جون کے گرامی نامے میں لکھتے ہیں:۔

"آواز میں کوئی فرق نہیں بلکہ ترقی معکوس ہے ... اس کے سبب
تین ہو سکتے ہیں (۱) میں نے دہی کھایا اور لسی پی (۲) فالودہ
پیا (برف ڈال کر)۔ (۳) دوا کی خوراک بڑھ جانے سے تو ایسا نہیں

ہوا؟

ایک دوسرا خط ہے :۔

"ہر چیز کے متعلق فرداً فرداً دریافت کیجئے ۔ ۔ ۔ چائے، سبزی، پھل گوشت، شربت وغیرہ ۔ ۔ ۔ علی ہٰذا چاول، خشکہ، پلاؤ، شہد"۔

۲۷ جون

تقریباً یہی انداز طبیعت ان کا دواؤں کے متعلق تھا۔ دوا جو بھی ہو لطیف ہو، خوش ذائقہ ہو، خوش رنگ ہو، بو ایسی کہ ناگوار نہ گزرے، خوراک کم اور موثر لیکن چونکہ حکیم نابینا صاحب کی دوائیں اس معیار پر پوری اترتی تھیں۔ اس لئے ان سے زیادہ تر اختلاف کھانے پینے کی چیزوں میں ہوتا۔ وہ کہتے ڈاکٹر صاحب کے لئے مغز عصفور یا مغز خرگوش بہت مفید رہیگا۔ حضرت علامہ فرماتے مغز اور اس کا استعمال؟ معاذ اللہ! یہ کیسے ممکن ہے؟ مجھے تو اس کے دیکھنے ہی سے کراہیت محسوس ہوتی ہے۔ میں گوشت تو کھا لیتا ہوں مگر دل، گردہ، کلیجی وغیرہ کبھی نہیں کھائی۔ حکیم صاحب تدبیریں سوچتے۔ اگر مغز کو شوربے یا چاول میں ملا دیا جائے تو ڈاکٹر صاحب کو پتہ نہیں چلے گا میں علی بخش کو الگ خط لکھتا مگر علی بخش کی تربیت ہی اس طرح ہوئی تھی کہ وہ کوئی کام حضرت علامہ کے خلاف منشا نہ کر سکتا۔ وہ فوراً کہہ دیتا۔ نیازی صاحب نے اس طرح کا خط بھجوایا ہے۔ حضرت علامہ ان باتوں کو سنتے اور سنتے ہی مجھے لکھ دیتے کہ اگر مغز کا استعمال ایسا ہی ضروری ہے تو کیوں نہ اس کا جوہر تیار کر لیا جائے!

غرض کہ ایک ہی مہینے کے اندر حکیم صاحب کی دواؤں سے اس قدر فائدہ ہوا

کہ حضرت علامہ شدید گرمیوں کے باوجود سفر کے لئے تیار ہو گئے۔ اب کے قصد سرہند کا تھا اور تقریب اس کی یہ کہ :-

"چند روز ہوئے صبح کی نماز کے بعد میری آنکھ لگ گئی۔ کسی نے پیغام دیا ہم نے جو خواب تمہارے اور امیر شکیب ارسلان کے متعلق دیکھا تھا۔ اسے سرہند بھیج دیا ہے۔ ہمیں یقین ہے اللہ تعالےٰ تم پر بہت بڑا فضل کرنے والا ہے . . . مزید برآں جاوید جب پیدا ہوا تو میں نے عہد کیا تھا کہ ذرا بڑا ہوئے تو حضرت کے مزار پر لے جاؤں گا"۔ ۲۹ جون

چنانچہ ۲۹ رجون کی شام کو حضرت علامہ سرہند تشریف لے گئے اور ۳۰ رجون کی شام کو واپس آ گئے۔ تاثرات سفر کے متعلق ان کے بعض عنایت ناموں کے اقتباسات یہ ہیں :-

"نہایت عمدہ پاکیزہ اور پُر فضا جگہ ہے انشاء اللہ پھر بھی جاؤنگا۔ ۲ رجولائی

"مزار نے میرے دل پر بہت اثر کیا۔ بڑا پاکیزہ مقام ہے۔ پانی اس کا سرد اور شیریں ہے۔ سرہند کے کھنڈر دیکھ کر مجھے مصر کا قدیم شہر فسطاط یاد آ گیا جس کی بنا حضرت عمر بن العاص نے رکھی تھی۔ اگر کھدائی ہو تو معلوم نہیں اس زمانے کی تہذیب و تمدن کے متعلق کیا کیا انکشافات ہوں یہ شہر فرخ سیر کے زمانے تک بحال تھا اور موجودہ لاہور سے وسعت اور آبادی میں دُگنا"۔ ۳ رجولائی

رفتہ رفتہ حضرت علامہ کی صحت اس قدر اچھی ہونے لگی کہ ڈاکٹروں کو بھی اپنی رائے بدلنی پڑی۔ ۵ رجولائی کا خط ہے :-

"... کہتے ہیں کہ ٹیومر یا گروتھ کا نظریہ صحیح نہیں کیوں کہ آپ کی صحت اور دوسرے حالات سے مطابقت نہیں کھاتا۔ اگر ٹیومر یا گروتھ ہوتی تو عام صحت اس قدر اچھی نہ ہوتی بلکہ اس کی حالت روز بروز بدتر ہوتی چلی جاتی"۔

پھر لکھتے ہیں :-

"یہ بات اب یقینی ہو گئی ہے کہ ٹیومر یا گروتھ نہیں۔ صرف شاہ رگ کا پھیلاؤ ہے۔ یا تو خون کے سمّی مادوں کی وجہ سے یا نفس کے زیادہ استعمال سے بعض پہلوانوں اور گویوں کو بھی یہ شکایت ہو جاتی ہے"۔ ۱۱ر جولائی

"میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ ٹیومر کا نظریہ ایکس رے ہی نے غلط ثابت کر دیا ڈاکٹر کہتے ہیں گو ٹیومر نہیں تاہم شاہ رگ کا پھیلاؤ ہے اور یہ بھی ایک قسم کا SWELLING ہے۔ ان کی رائے میں یہ مرض خطرناک نہیں لیکن آواز کا طبعی حالت میں عود کرنا مشتبہ ہے...... اس کا علاج صرف یہ ہے کہ موجودہ آواز پر اکتفا کی جائے اور شاہ رگ کے مزید پھیلاؤ کو دواؤں کے ذریعے روکا جائے"۔ ۱۳ر جولائی

گویا قدیم اور جدید کے درمیان جو تصادم مہینوں سے جاری تھا، اس کا خاتمہ بالآخر قدیم ہی کی فتح پر ہوا۔ حکیم نابینا صاحب کے اس اعجاز کا شہر بھر میں چرچا تھا۔ اس اثنا میں حضرت علامہ خود بھی اظہار تشکر کے لئے دہلی تشریف لائے۔ ان کی بیماری کو اب کم و بیش چھ مہینے گزر چکے تھے۔ شروع کے چار مہینوں میں ایلوپیتھک علاج ہوتا رہا حکیم صاحب کی تدابیر کا نتیجہ یہ تھا کہ :-

"اگر میری آواز اصلی حالت پر عود کر آئی تو میں اس ۶ ماہ کی بیماری کو خدا کی رحمت
تصور کرونگا کیونکہ اس بیماری نے حکیم صاحب کی وہ ادویہ استعمال کرنے
کا موقع پیدا کیا جنہوں نے میری صحت پر ایسا نمایاں اثر کیا کہ تمام عمر میری
صحت کبھی ایسی اچھی نہ تھی جیسی اب ہے"۔ ۲۳ جولائی

لیکن حکیم صاحب کی اس معجز نما کامیابی کے باوجود آواز کا مسئلہ جوں کا توں قائم رہا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اب گلے کی حالت بہتر تھی اور آواز بھی نسبتاً بڑھ گئی تھی جیسا کہ حضرت علامہ خود فرماتے ہیں:۔

"آواز کچھ رو بہ صحت معلوم ہوتی ہے مگر اس کی ترقی نہایت خفیف ہے
خدا جانے یہ سلسلہ کب تک جاری رہے گا۔ میں نے پھیپھڑوں اور دل
کا معاینہ دوبارہ کرایا ہے۔ سب کچھ درست ہے۔ حکیم صاحب کی خدمت
میں عرض کیجئے کہ آپ کے روحانی اثر کی ضرورت ہے ۔۔۔ انگلستان
نہ جاؤنگا"۔ ۱۰ اگست

لیکن آواز کا دھیما پن بدستور قائم رہا۔ اب حضرت علامہ نے گھبرا کر دواؤں کے متعلق رائے زنی شروع کر دی۔ یہ دوا ٹھیک نہیں۔ اس دوا سے فائدہ زیادہ معلوم ہوتا تھا۔ نئی گولیاں کس شکایت کے لئے ہیں۔ انہیں گھلا کر استعمال کروں؟ گھلا کر استعمال کرنا تو مشکل ہے۔ فلاں دوا کی مقدار کیوں نہ بڑھا دی جائے۔ اس کی کیا وجہ ہے کہ دوسرے ہفتے آواز پر کوئی اثر نہیں ہوا؟ کیا آپ میرے خط حکیم صاحب قبلہ کو سنا دیتے ہیں؟ میں سمجھتا ہوں کئی ایک باتیں جواب طلب ہیں۔ آپ بھول گئے یا حکیم صاحب ہی نے خیال نہیں کیا" اور ماحصل اس تمام پریشانی کا یہ کہ:۔

"دو ماہ میں آواز نے کوئی خاص ترقی نہیں کی اس واسطے ڈاکٹر صاحبان
بغلیں بجا رہے ہیں کہ آواز درست نہ ہو گی۔ میں کبھی کبھی مایوس ہو
جاتا ہوں۔ مگر حکیم صاحب کی توجہ اور روحانیت پر بھروسہ رکھتا
ہوں"۔ ۱۸ اگست
ایک طرف صحت کی عمدگی کی یہ کیفیت:۔
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرا بدن نئے سرے سے تعمیر ہو رہا ہے
مگر تعجب ہے آواز میں کوئی تبدیلی نہیں"۔ ۲ ستمبر۔

دوسری جانب آواز کی پستی۔ غرض کہ حضرت علامہ گھبرا گئے۔ ڈاکٹر انہیں
یورپ کے سفر پر آمادہ کر رہے تھے لیکن حضرت علامہ کو شاید خود بھی جدید طریقہ ہائے
علاج پر کچھ بہت زیادہ اعتماد نہیں رہا تھا۔ البتہ ڈاکٹروں کی تنقید اور رائے زنی کو
وہ بڑے غور سے سنتے۔ ان کے پاس علم تھا، آلات تھے، نظریئے تھے، مفروضے
تھے، اور ان کی تردید کوئی آسان بات نہ تھی۔ مگر ان کی دواؤں میں کوئی اثر نہ تھا۔
وہ حکیم صاحب کے ان الفاظ کو سنتے "اعصاب میں برودت ہے اور جگر
میں حدت" تو انہیں تعجب ہوتا کہ ان اصطلاحات کا فی الواقع کوئی مطلب ہے
بھی یا نہیں۔ مگر حضرت علامہ کیا کرتے۔ نہ ان کو سائنس کی ترقی سے انکار تھا نہ
آلات کی خوبی سے، لیکن وہ یہ دیکھتے کہ حکیم صاحب کی گولیوں میں اثر ہے۔
طاقت ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ "رسولی" اور "بڑھاؤ" کے نظریوں کی تغلیط
انہیں سے ہوئی تھی۔ لہٰذا وہ انگلستان نہ گئے۔

میں یہ سب باتیں حکیم صاحب کی خدمت میں عرض کرتا۔ وہ کہتے آواز

کی کشائش کے لئے وقت کی ضرورت ہے صحت ٹھیک ہوگئی تو گلا اپنے آپ کھل جائیگا۔ دراصل انہیں آواز کا اتنا خیال تھا بھی نہیں جتنا حضرت علامہ کی عام صحت اور قلب و اعصاب کی تقویت کا۔ ادھر جب سے لوگوں نے یہ سُنا کہ حکیم صاحب کا علاج کامیاب ہوا وہ ازراہ خلوص و عقیدت جس نسخے کی تعریف سُنتے اس کا ذکر فوراً حضرت علامہ سے کر دیتے۔ چنانچہ اب ان کے والا ناموں میں اس قسم کے اشارات ہونے لگے"۔ ایک صاحب کہتے ہیں اگر جونکیں لگوائی جائیں تو بہت فائدہ ہوگا"۔ ۲۳ر جون

"میرے مہربان ——— فرماتے ہیں کہ کشمیر کی پُرانی گل قند اس مرض کے لئے اکسیر ہے"۔ ۶ر جولائی

"جراحوں کے ایک پرانے خاندان کے پاس شرطیہ لیپ ہے"۔ ۱۶ر جولائی

مشک کا استعمال کیسا رہیگا؟ ۱۶ر اگست

۱۸ر ستمبر کو لکھتے ہیں:—

"عراق کے ایک ترک طبیب کے پاس شرطیہ علاج ہے۔ تمبا کو بیں چرس رکھ کر کھلائی جائے اور شکر کی بجائے گڑ استعمال کیا جائے۔ دو تین روز میں آواز صاف ہو جائے گی۔

حکیم صاحب قبلہ ان تجاویز کو سنتے اور سُن کر پریشان ہو جاتے مگر حضرت علامہ کے پاس خاطر سے کبھی آواز کشا گولیاں اور کبھی کوئی لیپ روانہ کر دیتے جن سے شاید فی الحقیقت دفع الوقتی مقصود ہوتی۔ یوں وہ اپنی دواؤں میں اس بات کا ہمیشہ لحاظ رکھتے تھے کہ آواز کو ترقی ہو لیکن حضرت علامہ تعجیل کے خواہاں تھے۔ وہ چاہتے تھے

کہ جس قدر جلدی ممکن ہو انگلستان تشریف لے جائیں اور روڈز لیکچرز کے سلسلے میں فلسفۂ اسلامی کے تصورات مکان و زماں کی تشریح کرسکیں۔ ایک مرتبہ انہوں نے پریشان ہو کر لکھا:۔

"صحت خدا کے فضل سے اچھی ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ زیادہ کیا عرض کروں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ آٹھ ماہ کی علالت سے (اور علالت بھی ایسی کہ فی الحقیقت کوئی علالت نہیں تنگ آگیا ہوں"۔ ۳۰ ستمبر

لیکن چونکہ انہیں حکیم صاحب پر اعتماد تھا اور اب ناک سے بھی بلغم کا اخراج ہو رہا تھا۔ لہذا یقین تھا کہ آواز بتدریج کھل ہو جائے گی۔ اس اثنا میں انہیں چھینکیں بھی آنے لگی تھیں۔ جن سے آواز میں خاصی کشایش پیدا ہو جاتی گو وقتی طور پر۔ ادھر سینے کی حالت سے ایسا معلوم ہونے لگا تھا جیسے بلغم چھن رہا ہے۔ اس لئے وہ بار بار حکیم صاحب سے کوئی اکسیر طلب کرتے:۔

غرض کہ اب آواز کے لئے کسی ایسے اکسیر کی ضرورت ہے جو بہت جلدی نمایاں اثر کرے اور آج کل ایسا اکسیر سوائے حکیم صاحب کے اور کس کے پاس ہے۔ اگر نہیں ہے تو ان سے کہئے کہ اپنے طبی ذوق کی گہرائیوں سے پیدا کریں"۔ ۲ اکتوبر

ان دنوں حضرت علامہ نے صرف دو شکایتیں اور محسوس کیں، اول یہ کہ وسط اگست میں ان کا سر دفعتہً چکرایا اور آنکھوں کے سامنے اندھیرا سا آگیا مگر یہ شکایت کچھ دنوں کے بعد خود بخود دور ہو گئی ممکن ہے یہ اولین علامت ہو موتیا بند کی جس نے تین سال کے بعد ۱۹۳۷ء میں باقاعدہ ظہور کیا۔ ثانیاً یہ کہ ان کے دونوں شانوں کے

درمیان کبھی کبھی ہلکا سا درد ہونے لگتا۔ یہ تکلیف اگرچہ روغن اوجاع کی مالش سے جاتی رہی لیکن سال چھ مہینے کے بعد اس کا دورہ ضرور ہوتا۔ مجھے خوب یاد ہے حکیم صاحب کو اس درد کے ازالے کا خاص طور سے خیال تھا۔ پھر ایسا بھی ہوا کہ اس زمانے میں حضرت علامہ کو دن میں ایک آدھ ہچکی سی آگئی۔ جس نے رفتہ رفتہ ایک ہلکی سی چیخ کی شکل اختیار کر لی۔ مگر ان کے یہ عوارض اس قدر ہنگامی اور بے حقیقت تھے کہ حضرت علامہ نے انہیں کوئی خاص وقعت نہ دی۔ گویا آواز کی پستی کے سوا وہ اب بالکل اچھے تھے۔ ان کو تعجب تھا تو صرف یہ کہ آنا بلغم کہاں سے آتا ہے اور اس کا سرچشمہ کیا ہے کہ ختم ہی نہیں ہوتا۔

صحت کی طرف سے اطمینان ہوا تو حضرت علامہ از سرِ نو اپنے مشاغل میں مصروف ہو گئے۔ سب سے پہلے انھوں نے سیاحت افغانستان کے متعلق اپنے تاثرات کو "مسافر" کے زیرِ عنوان ترتیب دیا اور پھر بالِ جبریل کی طرف متوجہ ہوئے جس کے بعض اجزا ابھی ناتمام پڑے تھے۔ سنہ ۱۹۳۰ء میں راقم الحروف نے ان کے انگریزی خطبات کا ترجمہ اردو میں کیا تھا۔ لیکن حضرت علامہ کی رائے تھی کہ اردو زبان میں جدید فلسفیانہ مطالب کا ادا کرنا مشکل ہے اور نہ بھی ہو تو انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار جس ایجاز و اختصار سے کیا اس کو مدِنظر رکھتے ہوئے ضروری معلوم ہوتا تھا کہ حضرت علامہ گول میز کانفرنس کی شرکت سے فارغ ہو جائیں تو ان کی زیرِ ہدایت ترجمے پر نظرِ ثانی کی جائے۔ اب اس کے علاوہ ایک اور تجویز ان کے ذہن میں آئی۔ یعنی اپنی چیدہ چیدہ نظموں کے ایک الگ مجموعے کی ترتیب اور ایک ادارۂ نشر و اشاعت کا قیام خالص اسلامی ادب کی تخلیق کے لئے۔ لیکن

مشیت ایزدی میں کسے دخل ہے۔ ان کی طبیعت ٹھیک ہوئی تو والدہ جاوید سلمہٗ بیمار ہوگئیں اور ان کی بیماری نے ایک تشویشناک صورت اختیار کرلی۔ اس طرح قدرتاً حضرت علامہ کا ذہن اپنے خانگی امور کی طرف منتقل ہوگیا اور انہوں نے طے کرلیا کہ تعمیر مکان کا مسئلہ جو پچھلے دو تین برس سے معرض التوا میں ہے پورا ہوجائے۔ حضرت علامہ کو دنیوی آسایش اور مال و دولت کی ہوس تو کبھی تھی نہیں ان کی اس خواہش میں بھی دراصل بچوں ہی کے سود و بہبود اور حفاظت کا خیال مضمر تھا۔ لہٰذا تھوڑے ہی دنوں میں ایک مناسب قطعۂ زمین میو روڈ پر خریدا گیا اور ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد (مرحوم) سیالکوٹ سے تشریف لے آئے حضرت علامہ نے اگرچہ میکلوڈ روڈ سے اس وقت تک قدم باہر نہیں رکھا جب تک کوٹھی ہر طرح سے مکمل اور رہنے کے قابل نہیں ہوگئی لیکن ان کی طبع نازک کو یہ سن کر بھی تکلیف ہوتی تھی کہ زمین کی خرید اور عمارت کی طیاری میں کس قدر سر دردی سے کام لینا پڑتا ہے وہ ان باتوں کو سنتے اور خطوں میں اکثر اپنے تکدر خاطر کا اظہار کرتے۔

وصیت کا مسئلہ اس سے پہلے طے ہوچکا تھا اور بعض ضروری ہدایات وہ اپنے معتمد رفیق چودھری محمد حسین صاحب کو دے چکے تھے۔ ان کے نام ایک خط بھی تھا جو شروع جون میں ڈاکٹری تشخیص کے زیر اثر لکھا گیا۔ اس میں جاوید سلمہٗ کی تعلیم اور بچوں کی دیکھ بھال کے علاوہ علی بخش کے نام چند ضروری ہدایات ہیں۔ آخر میں مسلمانوں سے دعائے خیر کی درخواست کی ہے مسلمانوں کا انہیں کس قدر خیال رہتا تھا۔ اس کا اندازہ ان الفاظ سے کیجئے جو علی گڑھ میں اشتراکیت کے

خروج پر انھوں نے مجھے لکھے :۔

"ANTI-GOD" سوسایٹی کا میں نے کسی سے سُنا تھا۔ جس کا مجھے اس قدر رنج ہُوا کہ تمام رات بے خواب گزری اور صبح کی نماز میں گریہ وزاری کی کوئی انتہا نہ رہی۔ ۲۵ ستمبر

اس طرح ۱۹۳۴ئہ بہ خیر و خوبی گزر گیا۔ ۱۰ دسمبر کو جب حضرت علامہ علی گڑھ جاتے ہوئے دہلی سے گزرے اور میں اسٹیشن پر ان کی خدمت میں حاضر ہُوا تو ان کی صحت کہیں سے کہیں پہنچ چکی تھی۔ واپسی پر انھوں نے حکیم صاحب سے ملاقات فرمائی حکیم صاحب نے نبض دیکھ کر ہر طرح سے اطمینان کا اظہار کیا اور معمولی پرہیز اور دوائیں جاری رکھنے کی ہدایت کی۔

لیکن جنوری ۱۹۳۵ئہ میں سر راس مسعود مرحوم کی محبت نے انھیں بھوپال کھینچ بلایا۔ ان ایام میں مشہور ترکی خاتون خالدہ ادیب خانم کے خطبات کا سلسلہ جامعہ ملیہ کے زیر اہتمام دہلی میں شروع تھا۔ چنانچہ ڈاکٹر انصاری اور اہل جامعہ نے پھر حضرت علامہ سے درخواست کی کہ وہ اُن کے کسی خطبے کی صدارت کرنا منظور فرمائیں شروع شروع میں تو حضرت علامہ خرابی صحت کا عذر پیش کرتے رہے مگر جب خانم نے اسلام اور مسلمانوں کے متعلق اپنے عجیب و غریب خیالات کا اظہار کرنا شروع کیا تو ان کے دل میں خود بھی اس بات کا اشتیاق پیدا ہُوا کہ اگر ممکن ہو تو ان سے ملیں ایک خط میں انھوں نے فرمایا :۔

"مشرق کی روحانیت اور مغرب کی مادیت کے متعلق جو خیالات انھوں نے ظاہر کئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نظر بہت محدود ہے ... کاش ان کو معلوم

ہوتا کہ مشرق و مغرب کے کلچرل تصادم میں نبی امی صلعم کی شخصیت اور قرآن پاک نے کیا حصہ لیا۔ مگر یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کیوں کہ مسلمانوں کی فتوحات نے اسلام کے کلچرل اثرات کو دبائے رکھا نیز خود مسلمان بھی دو ڈھائی سو سال تک یونانی فلسفہ کا شکار ہو گئے۔ ۲۳ جنوری ۱۹۳۵ء

بہرکیف ۳۰ جنوری کی صبح کو حضرت علامہ دہلی تشریف لائے اور خالدہ ادیب خانم کے ایک خطبے کی صدارت کے بعد بھوپال روانہ ہو گئے۔ انھوں نے باتوں باتوں میں خاتون موصوفہ کو بہت کچھ سمجھانے کی کوشش کی مگر وہ کچھ نہ سمجھیں جیسا کہ ان کے خطبات اور بعد کی تصنیف سے ظاہر ہوتا ہے۔

بھوپال میں حضرت علامہ کا قیام شروع مارچ تک رہا۔ وہ اس کی عمدگی ہوا اور حسن مناظر کی اکثر تعریف فرمایا کرتے تھے اور اپنے معالجین اور میزبانوں کے خلوص و توجہ کے دل سے شکر گزار تھے۔ ۵ فروری کے عنایت نامے میں لکھتے ہیں:۔

"موسم نہایت خوش گوار ہے۔ طبی معائنے سے جو نہایت مکمل تھا حکیم صاحب ہی کی بہت سی باتوں کی تائید ہوئی۔ آج ۱۱ بجے ماورائے بنفشی شعاعوں کا عمل شروع ہوگا"۔

اس دوران میں حکیم صاحب کی دوائیں بند کر دی گئیں تاکہ نئے علاج میں حارج نہ ہوں۔ اس طرح جو اثرات ان کی صحت پر مترتب ہوئے ان کا مفاد یہ ا:۔

"بجلی کا علاج ابھی صرف چار دفعہ ہوا۔ کچھ خفیف سا فرق آواز میں ضرور ہے مگر زیادہ وضاحت کے ساتھ ۸۔۱۰ مرتبہ کے علاج کے بعد معلوم

ہوگا۔ نبض کی حالت اور علیٰ ہذا القیاس دل اور پھیپھڑوں کی حالت بہت عمدہ ہے۔" ۱۲ر فروری

۰ر مارچ کی صبح کو حضرت علامہ بھوپال سے دہلی تشریف لائے حکیم صاحب کو نبض دکھلائی اور دو روز ہز ایکسیلنسی سردار صلاح الدین سلجوقی قنصل جنرل دولت مستقلۂ افغانستان کے اصرار پر قیام فرما کر ۱۲ر کی صبح کو لاہور پہنچ گئے۔ اب حضرت علامہ کا معمول یہ تھا کہ اصل علاج تو حکیم صاحب ہی کا رہا ہاں بیچ میں کوئی ہنگامی شکایت پیدا ہوگئی تو مقامی اطبا یا ڈاکٹروں سے رجوع کر لیا۔ ان کا خیال تھا کہ آواز کی اصلاح گو دیر میں ہوگی لیکن بہت ممکن ہے طبی علاج کے ساتھ بجلی کا علاج اور بھی کارگر ہو لیکن افسوس ہے کہ اس زمانے میں والدہ جاوید سلمہٗ کی حالت دفعتہً خراب ہوگئی۔ آخر اپریل میں مجھے لاہور آنے کا اتفاق ہوا تو میں نے انہیں بہت متردد پایا۔ ویسے ان کی اپنی صحت بہت اچھی تھی اور آمد شعر کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ چنانچہ ازراہ شفقت اپنے اکثر اشعار سناتے رہے۔ کہنے لگے اگر کتاب مکمل ہوگئی تو اس کا نام صور اسرافیل ہوگا (یہ وہی مجموعہ ہے جو بعد میں ضرب کلیم کے نام سے شائع ہوا) ان دنوں انہیں سب سے زیادہ فکر گھر کی علالت کا تھا۔ میں دہلی واپس آیا تو ان کے والا ناموں میں زیادہ تر اسی کا ذکر ہوتا۔ آخر ۲۴ر مئی کے مکتوب میں یہ افسوسناک خبر سنی:

"کل شام والدہ جاوید اس جہان سے رخصت ہوگئیں۔ ان کے آلام و مصائب کا خاتمہ ہوا اور میرے اطمینان قلب کا، اللہ فضل کرے۔ ہر چہ از دوست مے رسد نیکوست۔ باقی رہا میں سو میری حالت وہی ہے جو بھوپال سے آتے وقت تھی۔"

یہ زمانہ حضرت علامہ کے لئے بڑی پریشانی کا تھا۔ انہیں اپنے نئے مکان "جاوید منزل" میں تشریف لائے غالباً دوسرا ہی دن تھا کہ بیگم صاحبہ کی ناگہانی موت کا صدمہ پیش آیا۔ اب سوال یہ تھا کہ بچوں کی دیکھ بھال، حفاظت اور تربیت کا انتظام کیا ہو۔ ان کی اپنی طبیعت ناساز تھی۔ وکالت کا سلسلہ بند ہوئے تین چار سال گزر چکے تھے۔ ان کی زندگی میں کسب مال اور حصول منصب کی ہزاروں شکلیں پیدا ہوئیں لیکن ان کی استغنا پسند اور فقیرانہ طبیعت نے اپنی غیرت و خودداری میں کبھی آنکھ اٹھا کر بھی ان کی طرف نہ دیکھا۔ وہ کسی قسم کے احسان اور منت پذیری یا غرض جوئی کو تصور میں بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے حقیقت میں یہ ملت کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ اس نازک موقعہ پر اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے محض اپنے تعلق خاطر اور خدمت اسلامی کے جذبے میں خود اپنی جیب سے حضرت علامہ کا ماہوار وظیفہ مقرر کر دیا تاکہ وہ حسب خواہش قرآن مجید کے حقایق و معارف پر قلم اٹھا سکیں۔ حضرت علامہ نے اعلیٰ حضرت کے اس حسن سلوک کو کبھی فراموش نہیں کیا اور ہمیشہ ان کے سپاس گزار رہے۔ انہیں دنوں کے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں:۔

> اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے میری لائف پنشن پانچ سو روپے ماہوار مقرر کر دی ہے۔ خدائے تعالیٰ ان کو جزائے خیر دے انہوں نے عین وقت پر مجھ سے سلوک کیا۔ اب اگر صحت اچھی رہی تو بقیہ ایام قرآن شریف پر نوٹ لکھنے میں صرف کرونگا۔" یکم جون

اس کے بعد اگرچہ متعدد ذرائع سے یہ کوششیں ہوئیں کہ حضرت علامہ

مزید وظائف قبول کریں مگر انھوں نے ہمیشہ انکار کر دیا اور یہی کہا کہ میں ایک فقیر آدمی ہوں۔ مجھے جو کچھ اعلیٰ حضرت دیتے ہیں۔ میری ضروریات کے لئے کافی ہے۔ حقیقت میں یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم تھی کہ حضرت علامہ سے اعلیٰ حضرت کو کس قدر تعلق ہے۔

۵ر جولائی کو حضرت علامہ ڈیڑھ مہینے کے لئے بھوپال تشریف لے گئے تاکہ بجلی کا علاج مکمل ہو جائے۔ بھوپال میں حضرت علامہ کا قیام بالعموم سر راس مسعود مرحوم ہی کے یہاں رہتا اور سر راس مسعود ان کے آرام و آسایش کا اتنا خیال رکھتے کہ خود حضرت علامہ کو تعجب ہوتا۔ انھوں نے خود مجھ سے بیان فرمایا کہ ایک روز جب انہیں پیٹھ کے درد کا ہلکا سا دورہ ہوا تو ڈاکٹروں نے سر راس مسعود سے یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ اس درد کا اصلی سبب ضعف قلب ہے لہٰذا انہیں چاہیئے کہ نقل و حرکت میں احتیاط رکھیں۔ حضرت علامہ کہتے ہیں " ریاض منزل میں میرا قیام بالائی کمروں میں تھا۔ میں جب اوپر جاتا تو سید صاحب اور اُن کی بیگم صاحبہ دونوں ہاتھوں سے۔ مجھے سہارا دیتے تاکہ زینہ چڑھنے میں کوئی تکلیف نہ ہو۔ ایک آدھ روز تو خیر میں نے اپنے شفیق دوست کی پاس داری کے خیال سے کچھ نہ کہا لیکن تیسری مرتبہ جب پھر یہی صورت پیش آئی تو میں نے کہا آپ اور لیڈی صاحبہ ناحق تکلیف کرتے ہیں۔ انھوں نے " کوئی بات نہیں" کہہ کر ٹال دیا" حضرت علامہ کہتے ہیں" اسی دن یا شاید اگلے روز میں چھت پر ٹہل رہا تھا کہ سر راس مسعود دوڑے دوڑے میرے پاس آئے اور گھبرا کر کہنے لگے۔ ڈاکٹر صاحب، آپ کیا غضب کرتے ہیں، آرام سے لیٹے رہیئے، میں نے پوچھا کیوں تو انھوں نے بتلایا کہ ڈاکٹروں

کے نزدیک میری بیماری کس قدر خطرناک ہے"۔ اس سے آپ اندازہ کرسکتے ہیں کہ سر راس مسعود کے خلوص و محبت کا ان کے دل پر کیا اثر ہوگا۔ ۱۹۳۷ء میں جب دفعتہً ان کی موت کا سانحہ پیش آیا تو حضرت علامہ کو بے حد صدمہ ہوا۔ ان کی آنکھیں مرحوم کی یاد میں اکثر اشک بار ہوجاتی تھیں اور وہ جب کبھی ان کا ذکر کرتے، درد بھرے دل سے کرتے۔

بھوپال سے واپسی کے بعد حضرت علامہ کی صحت ایک خاص نقطے پر آکر رک گئی۔ ہنگامی تکالیف کا تو انہیں زیادہ خیال نہیں تھا۔ کبھی کبھی ڈاکٹر جمعیت سنگھ صاحب تشریف لے آتے اور ان کے دل اور پھیپھڑوں کے معاینے سے اپنا اطمینان کرجاتے لیکن بجلی کے علاج اور حکیم صاحب کی دواؤں کے باوجود مرض کا استیصال نہ ہوا۔ اس طرح صحت اور بیماری کے درمیان جو کشمکش مدت سے رونما تھی، اس کا نتیجہ کبھی کبھی ایک خراب ردِعمل کی صورت میں ظاہر ہونے لگتا بھوپال سے واپس آکر انہیں ایک حد تک کمزوری کا احساس ہو رہا تھا۔ لہٰذا انہوں نے پھر حکیم صاحب سے فرمایش کی:۔

دوا میں تین چیزوں کا لحاظ ضروری ہے (۱) بلغم کا استیصال (۲) قوت جسمانی کی ترقی (۳) آواز پر اثر۔ اگر صرف قوت جسمانی کے لئے حکیم صاحب کوئی جوہر تیار کریں تو شاید باقی دو باتوں کے لئے مفید ثابت ہو۔
۲۷ ستمبر

۱۵ اکتوبر کے کرم نامے میں لکھتے ہیں:۔

ویانا جانے کا خیال ہے۔ ڈاکٹر انصاری سے خط و کتابت کر رہا ہوں

انہوں نے نہایت مہربانی سے مدد کا وعدہ فرمایا ہے۔ اگر گیا تو
فروری یا اپریل ۱۹۳۶ء میں جاؤں گا"
لیکن آخر اکتوبر میں جب مولانا حالی کی صد سالہ برسی کی تقریب پر حضرت علامہ
پانی پت تشریف لے گئے تو انہوں نے محسوس کیا کہ ان کے لئے کسی لمبے سفر
کی زحمت برداشت کرنا ناممکن ہوگی۔ اس طرح یہ ارادہ ہمیشہ کے لیے ملتوی ہو
گیا۔ مزید براں اس سفر کے لئے غیر معمولی اخراجات کی ضرورت تھی، لہذا
اس امر کا افسوس رہیگا کہ حضرت علامہ یورپ نہ گئے۔ کیا عجب کہ اس طرح انہیں
فائدہ ہی ہوتا!

چوں کہ بجلی کے علاج کی تکمیل ضروری تھی اس لئے جنوری ۱۹۳۶ء میں ان
کا ارادہ پھر بھوپال جانے کا ہوا۔ بایں ہمہ وہ آخر فروری تک لاہور ہی میں ٹھہرے
رہے۔ یہ اس لئے کہ:۔

"ایک ایرانی النسل سیّد زادے کی دوا نے بہت فائدہ کیا۔ کیا
عجب کہ آواز بھی عود کر آئے۔ اس واسطے میں نے چند روز بھوپال
جانا ملتوی کر دیا ہے۔ ۳۰ جنوری ۱۹۳۶ء"

پھر ۱۹۳۴ء میں قادیانی احراری نزاع" سے متاثر ہو کر حضرت علامہ جن خیالات
کا اظہار وقتاً فوقتاً کر چکے تھے اب ان کا تقاضا تھا کہ ایک مفصل بیان اس
قضیے کے متعلق شائع کریں اس لئے کہ پنڈت جواہر لال نہرو جن کو اس مسئلے کی
صحیح نوعیت کا مطلق احساس نہ تھا، خواہ مخواہ اس بحث میں کود پڑے تھے۔ حضرت
علامہ کا یہ بیان کئی روز کی ردوکد اور کاوش کے بعد مرتب ہوا۔ یہ کہنا تو مشکل ہے

کہ ذہنی اعتبار سے مسلمانانِ ہند اس وقت جس دور سے گزر رہے ہیں اس کے ماتحت وہ اس سیاسی۔ عمرانی مسئلے کو فی الواقع سمجھے بھی ہیں یا نہیں جس کی ایک ہلکی سی تمہید حضرت علامہ نے اس بیان میں اٹھائی تھی۔ لیکن اگر ایک زندہ ثقافت کی حیثیت سے اسلام کا کوئی مستقبل ہے (جیسا کہ یقیناً ہے) تو ہماری آئندہ نسلیں ان کے بیش بہا اشارات سے فائدہ اُٹھائیں گی۔

بہرکیف شروع مارچ میں حضرت علامہ دہلی ہوتے ہوئے بھوپال پہنچ گئے۔ میں یہ لکھنا بھول گیا کہ جب سے ہز ایکسیلینسی سردار صلاح الدین سلجوقی دہلی تشریف لائے تھے حضرت علامہ کا معمول ہو گیا تھا کہ دہلی سے گزرتے یا آتے جاتے ہوئے دو ایک روز ان کے یہاں ضرور قیام فرماتے۔ سردار صاحب موصوف کو بھی ان کی ذات سے عشق تھا اور وہ اپنے جوشِ عقیدت کو بہت کم مخفی رکھ سکتے۔ حضرت علّامہ روانگی کا ارادہ ظاہر کرتے تو ہز ایکسیلینسی کہتے "شام کو تشریف لے جائیے گا۔ ایک روز ٹھہر جانے میں کیا حرج ہے"؟ حضرت علامہ بھی ان کے پاسِ خاطر سے کچھ وقت اور رُک جاتے۔ قنصل خانہ افغانستان کی یہ صحبتیں بڑی دلچسپ ہوتیں۔ احباب کا مخصوص حلقہ، حضرت علاّمہ کے ارشادات، ہز ایکسیلینسی کی بذلہ سنجیاں۔ فارسی کا شاید ہی کوئی دیوان ایسا ہو جو انہیں ازبر نہ ہو گا۔ لیکن اس وقت کسے معلوم تھا کہ ہم لوگ حضرت علامہ کے فیضانِ صحبت سے اس قدر جلد محروم ہو جائیں گے!

۹ر اپریل ۱۹۳۶ء کو حضرت علامہ بھوپال سے لاہور تشریف لائے یہ بھوپال میں ان کا آخری سفر تھا ——— ان کی صحت بہ ظاہر نہایت اچھی معلوم

ہوتی تھی اور وہ خود بھی ہر طرح سے خوش و خرم اور مطمئن تھے۔ بس اس زمانے میں دہلی سے لاہور آ چکا تھا اور مجھے سب سے زیادہ مسرت اس بات کی تھی کہ حضرت علامہ کی خدمت میں مستقلاً حاضر رہنے کا موقع ملیگا۔ اس وقت کتنے ارادے تھے جو دل میں پیدا ہوئے مگر افسوس کہ بعد میں واقعات نے سب اُمیدوں کو خاک میں ملا دیا۔

لاہور پہنچ کر حضرت علامہ نے اول ضرب کلیم کی اشاعت کا اہتمام فرمایا اور پھر "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" کے عنوان سے وہ مثنوی لکھنی شروع کی جو ستمبر ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں "میں بھوپال ہی میں تھا جب ایک روز خواب میں دیکھا جیسے سر سید احمد خاں مرحوم کہہ رہے ہیں کہ تم اپنی بیماری کا ذکر حضور سرور کائنات صلعم کی خدمت میں کیوں نہیں کرتے، آنکھ کھلی تو یہ شعر زبان پر تھا۔

با پرستاران شب دارم ستیز   باز روغن در چراغ من بریز

پھر چند اشعار حضور صلعم سے عرض احوال میں ہوئے۔ رفتہ رفتہ ہندوستان اور بیرونی ہند کے سیاسی اور اجتماعی حوادث نے حضرت علامہ کو اس قدر پریشان کیا کہ ان کے اشعار نے ایک مثنوی کی شکل اختیار کر لی۔

لیکن ۱۹۳۶ء کی گرمیوں میں حضرت علامہ کے نیازمندوں نے وقفۃً محسوس کیا کہ ان کی صحت بتدریج گر رہی ہے پچھلے دو سالوں میں تو ان میں اتنی ہمت تھی کہ حسب ضرورت آسانی سے چل پھر سکتے۔ یہانتک کہ قنصل خانۂ افغانستان اور دہلی ریلوے اسٹیشن کی بالائی منزلوں کا زینہ چڑھتے ہوئے بھی انہیں کوئی خاص تکلیف نہ

ہوتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زیادہ حرکت کرنے سے ان کا سانس اس وقت بھی
پھول جاتا تھا مگر اب تو یہ کیفیت تھی کہ چارپائی سے اٹھ کر دو قدم چلے اور ہانپنے لگے
نہاتے نہاتے بدن ملا اور دم کشی شروع ہوگئی۔ بالآخر حکیم صاحب کی خدمت میں
اطلاع کی گئی۔ ان کی دواؤں سے افاقہ ہوا لیکن میں دیکھتا تھا کہ حضرت علامہ سے
علاج کے بارے میں ایک بڑی کوتاہی ہو رہی ہے اور وہ یہ کہ اس کا دارومدار
محض خط و کتابت پر ہے یا پھر سال چھ مہینے کے بعد ایک آدھ مرتبہ نبض دکھالی
مجھے یقین ہے کہ اگر حضرت علامہ ابتدائے مرض ہی میں کچھ عرصے کے لئے دہلی
تشریف لے جاتے اور حکیم صاحب قبلہ ان کی طبیعت کے روزانہ تغیرات ملاحظہ
کرتے تو کیا عجب کہ انہیں سچ مچ شفا ہو جاتی۔ لیکن میں نے جب کبھی اپنا یہ خیال
ظاہر کیا انہوں نے کسی نہ کسی عذر کے ماتحت ٹال دیا۔ مثلاً "اب تو بڑی گرمی ہے،
سردیوں میں دیکھا جائیگا"۔ سردیاں آتیں تو فرماتے "موسم خوشگوار ہولے تو فیصلہ
کرونگا"۔ دراصل ان کا مزاج اس قدر نازک تھا کہ وہ لاہور سے باہر رہ کر علاج
معالجے کے بکھیڑوں کو برداشت ہی نہیں کر سکتے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ان
کی توجہ صرف اپنی صحت بدنی پر مرکوز ہو جائے اور ظاہر ہے کہ یہ امر اُن کی فطرت سے
بعید تھا۔ انہیں یہ بھی خیال ہو چلا تھا کہ سن و سال کے اعتبار سے ان کا زمانہ
انحطاط کا ہے لہٰذا حکیم صاحب کی دواؤں سے فائدہ تو ہوگا مگر دیر میں۔ ہاں البتہ کوئی
اکسیر دریافت ہو جائے تو الگ بات ہے۔ وہ حکیم نابینا صاحب کو بھی اکسیر سازی کی
ہدایت کرتے اور حکیم محمد حسن صاحب قرشی پرنسپل طبیہ کالج لاہور کو بھی جن کے فضل و
کمال اور قابلیت فن کا انہیں دل سے اعتراف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں

جو شخص بھی ان کے پاس آیا وہ عامی ہو یا طبیب اور اس نے کسی دوا کا ذکر کیا تو حضرت علامہ اس کی باتوں کو بڑے غور سے سنتے اور بسا اوقات ان کی دواؤں کا امتحان بھی کر لیتے اس امید پر کہ شاید طب قدیم کا کوئی نسخہ فی الواقعہ تیر بہدف ثابت ہو جائے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنی حالت پر قانع ہو چکے تھے اور ان کا خیال تھا اگر صحت بالکل ٹھیک نہ ہو تو کیا مضائقہ ہے۔ انہیں غم تھا تو صرف احتباس صوت کا بچپن ہی سے ان کی عادت تھی کہ قرآن مجید کی تلاوت بلند آواز سے کرتے ظاہر ہے کہ اب یہ فریضہ اس رنگ میں ہمیشہ کے لئے چھوٹ گیا تھا۔ اس کا انہیں بیحد قلق تھا۔

اپنی علالت کے باوجود ان کا تعلق خارجی دنیا سے ایک لمحے کے لیے بھی منقطع نہیں ہُوا بلکہ اس کا سلسلہ آخری وقت تک قائم رہا۔ اس لحاظ سے وہ ایک یگانہ حیثیت کے مالک تھے۔ اسلام اور اسلام کے انفرادی اور اجتماعی نصب العین کی دعوت میں انہوں نے جن مقاصد کو بار بار اپنی قوم اور دنیا کے سامنے پیش کیا وہ باعتبار فکر و وجدان اس قدر جامع، اس قدر مکمل اور اس قدر مضبوط و محکم تھے کہ ان کا پیام دن بدن امت کے سینے میں راسخ ہوتا گیا اور ان کے بڑے سے بڑے تنقید نگار کو بھی اس سے اختلاف کی جرأت نہ ہو سکی۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کی اجتماعی تحریکات اس وقت جو شکل اختیار کر رہی تھیں ان سے حضرت علامہ کبھی متفق نہ ہوئے مگر ان کی مخالفت، تعصب و تنگ نظری اور رجعت پسندی کی بجائے جیسا کہ بعض تیز طبیعت اہل سیاست کہہ اٹھیں گے، ایک بہتر، اعلیٰ تر اور پاکیزہ تر محرک کا نتیجہ تھی۔ وہ اپنے ایمان و ایقان، مخصوص تخیلات اور فراست و بصیرت سے

مجبور تھے لیکن ان کی قوم اور ان کا وطن کچھ مشرق کے دیرینہ انحطاط اور مغرب کے غیر معمولی استیلا اور کچھ سیاست و معیشت کے ہنگامی تقاضوں کے جوش میں ان کی علمی روش کا صحیح مطلب سمجھنے سے قاصر رہا۔ میں نے خود دیکھا ہے کہ ان کی خدمت میں بعض نوجوان بڑے بڑے دعووں کو لے کر حاضر ہوئے لیکن ان کے زور استدلال اور زبردست منطق کے سامنے فوراً ہی خاموش ہو گئے۔ ان موقعوں پر وہ یہ کہہ کر اپنے آپ کو تسلی دے لیتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب کا کہنا بجا ہے مگر ہمیں ان سے اختلاف ہے۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ حضرت علامہ سے کبھی کوئی غلطی سرزد نہیں ہوئی یا ان کا طرز عمل بشری کمزوریوں اور سہو و خطا سے پاک تھا۔ مقصود یہ ہے کہ جو لوگ "جدید" اور "حاضر" اور "عمرانی اور عملی اور علمی" حقایق کا نام لے لے کر ان کے ارشادات کو جذبات و احساسات سے تعبیر کرتے ان کی نگاہیں بجائے خود سطح سے آگے نہ بڑھتیں اور معمولی سی جرح و قدح کے بعد یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی کہ ان کو نہ ماضی کا علم ہے نہ مستقبل کی بصیرت۔ حضرت علامہ کا "عمل" کمزور سہی مگر ان کا خلوص و دیانت تو مسلم تھا۔ انھوں نے کبھی اس امر کی کوشش نہیں کی کہ اپنی سرگرمیوں پر نفاق اور ظاہر داری کا پردہ ڈالیں۔ بھلا جس شخص کی نظر خالصاً قرآنی ہو اور جو انسانیت کبرے کی اساس نبی امی صلعم کے اسوۂ حسنہ پر رکھے اس کے لئے یہ کیونکر ممکن تھا کہ چند علمی SCIENTIFIC اور واقعی REALISTIC بنیادوں کے زیر اثر اخلاق و معاشرت کا کوئی ذاتی اور جماعتی PRIVATE OR PUBLIC پالیسی اور وطنی تصور قبول کرے۔ لہٰذا جہاں ان کے اہل وطن نے نقطۂ نظر کے اس اختلاف کے باعث اس امر کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ ہمارے ملکی مسائل

کا حل ایک دوسری شکل میں بھی ہو سکتا ہے وہاں خود مسلمان بھی ان کے خیالات وارشادات کی صحیح گہرائیوں کا بہت کم اندازہ کر سکے۔ یوں دیکھنے میں حضرت علامہ کا تعلق ہر اس تحریک سے قائم تھا جسے وہ اصولاً اور مصلحت وقت یا مجبوری حالات کی بنا پر ملت کے لئے مفید خیال کرتے لیکن چونکہ ان کی حیثیت مقدماً ایک مفکر اور مبصر کی تھی لہٰذا ان کی سرگرمیاں بیشتر مشورے، نصیحت، رائے اور اس کوشش سے آگے نہ بڑھ سکیں کہ ہماری زندگی میں کسی غیر اسلامی عنصر کا امتزاج نہ ہونے پائے۔ بایں ہمہ یہ بھی نہ ہوا کہ حیات ملیہ اسلامیہ کا جو نصب العین ان کے ذہن میں تھا اس کے لئے کوئی عملی جدوجہد شروع ہوتی۔ شاید اس لئے کہ ایسا کرنے میں ابھی ملت کو بہت سے مراحل طے کرنا ہیں اور شاید اس لئے کہ فکر اور قیادت کے درمیان جو فصل ہے وہ محض آرزوؤں سے دور نہیں ہو سکتا۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے I AM NOT EVERY THING (میں سب کچھ نہیں ہوں) حقیقت میں اپنے حدود کا علم جس قدر ان کو تھا شاید ہی کسی دوسرے کو ہو۔ انہوں نے اپنی وسعت سے باہر کوئی دعوے نہیں کیا اور اس معاملے میں ان کے انکسار اور فروتنی کا یہ عالم تھا کہ ان کا دامن عمل تکلف اور تصنع سے ہمیشہ پاک رہا۔ وہ جو کچھ بھی تھے اسی حیثیت میں سب کے سامنے آجاتے جس طرح اپنے افکار کی تبلیغ میں انہوں نے ادعا سے کام لیا نہ تحکم سے بلکہ ہمیشہ اس امر کے منتظر رہے کہ اگر کوئی شخص ان کی غلطیوں کی تصحیح کرے تو فوراً اسے قبول کریں بعینہ انہوں نے اپنی کمزوریوں کو بھی اس خیال سے چھپانے کی کوشش نہیں کی کہ ایسا نہ ہو ان کی قدر و منزلت یا احترام میں فرق آجائے۔ یہ ان کی گہری روحانیت کا ایک زبردست ثبوت ہے اور ان کی غیرت و خودداری اور عزت نفس

کا ایک قابل رشک پہلو کہ انھوں نے اپنی بشریت کے ہر نیک و بد کی ذمہ داری خود اپنی ذات پر لی۔ اس غیر معمولی حوصلے اور جسارت کا سبب یہ ہے کہ حضرت علامہ اپنی شاعری اور فلسفہ کے باوجود اول و آخر انسان تھے اور انسانیت ہی کا شرف ان کے مقصود نظر۔ بایں ہمہ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ انہیں اپنی قوم سے بے عملی کے طعنے سننا پڑتے حالانکہ ان کے نکتہ چین اس امر کو فراموش کر دیتے کہ ان کا فکر بھی ایک طرح کا عمل ہے اور اگر عمل کے معنی ہیں نصب العین حیات کے لئے ترغیبات و ترہیبات دُنیوی کے باوجود ایک خاص قسم کی سیرت اور کردار کی بالارادہ پرورش تو حضرت علامہ کسی صاحب عمل سے پیچھے نہیں۔ ان کے معترضین نے اکثر کہا کہ وہ فرقہ وار ہیں شہنشاہیت کی حمایت کرتے ہیں حالانکہ اس ملک کا فرقہ دار اور شہنشاہیت پسند طبقہ ان کے انقلاب انگیز نظریوں سے ہمیشہ خایف رہا۔ ان حالات سے مجبور ہو کر رفتہ رفتہ حضرت علامہ نے ایک قسم کی خاموش، الگ تھلگ اور تنہا زندگی بسر کرنا شروع کر دی تھی اور ان کے نیازمندوں کو یہ دیکھ کر افسوس ہوتا کہ ان کی متاع عزیز قوم کی بے حسی اور بے اعتنائی کے باعث کس طرح ضائع ہو رہی ہے۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ جمہور اسلام کو ان سے جو گہری عقیدت اور والہانہ تعلق تھا اس میں کوئی فرق آ گیا تھا ہرگز نہیں۔ برعکس اس کے جوں جوں لوگ ان سے قریب تر ہوتے گئے۔ ان کے خلوص و محبت میں اضافہ ہوتا گیا۔ حضرت علامہ کا دروازہ ہر شخص کے لئے کھلا تھا۔ اور ان کی سادگی پسند اور بے ریا طبیعت نے امیر، غریب، اپنے، بیگانے سب کو ایک نظر سے دیکھا۔ ان کے درِ دولت پر کبھی فرق مراتب یا امتیازات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوا۔ معلوم نہیں لوگ کہاں کہاں سے آتے اور کیا کیا خیالات

اپنے دل میں لے کر آتے۔ ان میں عامی بھی ہوتے اور جاہل بھی اور ان کے ساتھ پڑھے لکھوں کو بھی شریک محفل ہونا پڑتا۔ لیکن حضرت علامہ جس کسی سے ملتے بغیر کسی تکلف اور احساس عظمت کے ملتے۔ بسا اوقات وہ اپنے ملنے والوں کی گفتگوؤں سے ایک طرح کا ذاتی تعلق پیدا کر لیتے۔ لہذا حضرت علامہ کی صحبت سے جو شخص اٹھتا ان کے انکسار و رواداری اور وسعت و کشادہ دلی کا ایک گہرا نقش لے کر اُٹھتا۔ نوجوانان اسلام اور ملت کے سواد اعظم کا تو خیر وہ سہارا تھے۔ وہ جو کچھ کہتے اُن کی زبان سے کہتے اور جو کچھ سنتے اُن کے کانوں سے سنتے۔ انہیں اطمینان تھا کہ جب تک حضور نبی اکرم صلعم کا عاشق اور دین فطرت کا رازدار ان کی رہنمائی کے لئے زندہ ہے انہیں یاس و نومیدی سے مطلب؟ کیا اقبال نے ہر نازک موقعہ پر ان کو اعتماد اور خودداری کا سبق نہیں دیا؟ مگر افسوس ہے کہ ان سب باتوں کے باوجود ہماری قوم کا بحیثیت قوم کسی عملی جدوجہد کا آغاز کرنا تو درکنار وہ حضرت علامہ کے ان معمولی ارادوں کا اتمام بھی نہ کر سکی جن کا انہوں نے اکثر اظہار فرمایا۔ مثلاً ایک علمی ادارے کی تاسیس، ادبیات اسلامیہ کی تجدید، کوئی ثقافتی مرکز یا معارف اسلامیہ کی تحقیق و تفتیش۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ شخصی طور سے ان کی محبوبیت اور غیر معمولی کشش دن بدن بڑھتی گئی ۔ ان کی عزت و احترام میں مسلم و غیر مسلم سبھی شریک تھے۔ حقیقت میں حضرت علامہ کا قیام انسانیت کی ان بلندیوں پر تھا جہاں اختلاف عقاید اور تختلگی مسلک کے باوجود افتراق و تصادم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے محبت خلق میں ہمدردی اور خیر کوشی کی وہ روح پیدا ہو جاتی ہے جو نتیجہ ہے سچی خدا پرستی کا۔ انہوں نے خود اپنے جذبات و احساسات کی دنیا میں ضبط و خودداری

کی منزلیں بڑی احتیاط و متانت سے طے کی تھیں اور ان کی رسوائی ایک لحظے کے لئے گوارا نہیں کی۔ لہٰذا یہ ایک قدرتی بات تھی کہ جس شخص کو بھی ان کا قرب و اتصال حاصل ہوا اس نے ان کی عظمت ذات کا اقرار کیا۔ دوسری طرف ان کا علم و فضل تھا اور فطرت انسانی کی نہایت وسیع اور گہری معلومات۔ پھر ان کا ہمہ گیر اور آفاق رس تخیل، ان کی ذہانت و طباعی، جذب و اکتساب کی غیر معمولی قوت اور خوب و ناخوب کا نہایت تیز ادراک، یہ اور ان کی وسعت مشرب اور خلوص وللہیت نے ان کو حسن سیرت کی ان رفعتوں پر پہنچا دیا تھا جن کو ہم تہذیب نفس اور شائستگی ذات کے انتہائی مدارج سے تعبیر کرتے ہیں۔ مشرب و مغرب کی تو خیر وہ رگ رگ سے باخبر تھے لیکن اسلامی دنیا میں بجز ان کے اور کون تھا جو ثقافت حاضرہ کے انتہائی ضمیر سے واقفیت کے باوجود اپنی آزادئی ذات، توازن اور رواداری کو قایم رکھے۔ ان کی قوت تنقید نے حال سے بددلی اور ماضی کے احترام کے باوجود مستقبل کو فراموش نہیں کیا۔ حضرت علامہ کوئی خیال مست شاعر نہیں تھے۔ وہ ایک حقیقت بیں مفکر بلکہ میں تو یہاں تک عرض کرونگا کہ ایک زبردست قوت تھے چنانچہ آج جب وہ اس دنیا سے کسی بہتر عالم میں تشریف لے گئے ہیں تو ان کی طاقت ور اور حیات آفریں شخصیت کا دوست دشمن سب کو اعتراف ہے۔

سلسلۂ کلام کہاں سے کہاں پہنچ گیا۔ مجھے عرض کرنا چاہئے تھا کہ ۱۹۳۶ء کی سردیاں آئیں تو حضرت علامہ کی طبیعت بہتر ہونا شروع ہو گئی اور ۱۹۳۷ء کے اختتام تک صحت کی یہ رفتار برابر قائم رہی۔ اس زمانے میں ایسا بھی ہوا کہ کبھی کبھی ان کی آواز نہایت صاف ہو جاتی۔ علیٰ ہذا تنفس اور بلغم میں بھی کمی

تھی۔ البتہ کمزوری کا احساس باقی تھا۔ لیکن اس کے باوجود حضرت علامہ پلنگ پر لیٹے رہنے کی بجائے اکثر نشست کے کمرے میں آ بیٹھتے مگر انہوں نے خود پڑھنا لکھنا ترک کر دیا تھا کیوں کہ مارچ یا اپریل ۱۹۳۷ء میں موتیا بند کی علامتیں قطعی طور سے ظاہر ہو گئی تھیں۔ بہرکیف اب ان کی خواہش تھی کہ قرآن پاک کے حقائق و معارف کے متعلق اپنا دیرینہ ارادہ پورا کریں لیکن سوال یہ تھا کہ کس رنگ میں؟ تفسیر و تشریح یا ابتدائی مطالعہ کے لئے ایک مقدمہ؟ بالآخر موجودہ زمانے کی اجتماعی تحریکات کو دیکھتے ہوئے ان کے دل میں یہ خیال دن بدن مستحکم ہوتا چلا گیا کہ اس وقت ضرورت اسلام کے نظام عمرانی کی تصریح و توضیح کی ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی مانند تشکیل جدید فقہ اسلامی پر قلم اٹھائیں اور دیکھیں کہ قرآن پاک نے ان مسائل کی رہنمائی کس انداز میں کی ہے۔ لیکن اس کے لئے وقت کی ضرورت تھی اور ان حضرات کی بھی جو فقہ اسلامی پر نظر رکھتے ہوئے جدید عمرانی رجحانات کو سمجھتے ہوں۔ بایں ہمہ انہوں نے اس غرض سے یورپ اور مصر کی بعض نئی مطبوعات فراہم کرنا شروع کر دی تھیں لیکن افسوس ہے کہ اس تصنیف کا کام استقصائے مسائل، ترتیب مقدمات اور تقسیم مباحث سے آگے نہیں بڑھا اور وہ بھی صرف ان کے غور و فکر اور گفتگوؤں کی دنیا میں۔ آگے چل کر جب وہ اپنی صحت سے ناامید ہو گئے تو اس ارادے کی ناکامی سے اس قدر شکستہ خاطر تھے کہ دو ایک بار فرمایا۔ "میں یہ کتاب لکھ سکتا تو اطمینان سے جان دیتا۔"

تشکیل جدید فقہ اسلامی کا ارادہ ملتوی ہوا تو ان کا ذہن جس کی تیزی اور سرگرمی

جمود تعطل کی بجائے دن بدن بڑھتی جاتی تھی، ایک دوسری جانب منتقل ہوگیا۔ میں نے عرض کیا تھا کہ میں صبح و شام ان کی خدمت میں حاضر ہوتا اور گھنٹوں مختلف مباحث پر ان سے گفتگو کرتا۔ ایک مرتبہ حضرت علامہ نے فرمایا "لوگوں سے بات چیت کرنے میں بہت سے عمدہ خیالات سوجھتے ہیں مگر بعد میں کوئی یاد رہ جاتا ہے اور کوئی نہیں"۔ میں نے خلاف ارادہ عرض کیا کہ میں نے تو اپنی بساط کے مطابق آپ کے ارشادات کا ایک روزنامچہ طیار کر رکھا ہے۔ کہنے لگے "ایکرمان کی طرح"؟ میں اپنی بے مائگی کے احساس سے خاموش ہوگیا۔ انہوں نے کہا "اگر تم اپنے ساتھ ایک یادداشت بھی رکھو تو کیا خوب ہو تاکہ جس بات کو قلم بند کرنے کے لئے کہا جائے فوراً قلم بند ہو جائے"۔ لیکن ابھی دو ایک باتیں ہی درج یادداشت ہوئی تھیں کہ بامر واضح طور سے محسوس ہونے لگا کہ حضرت علامہ کے افادات ایک کتاب کی شکل اختیار کر سکتے ہیں۔ انہوں نے حکم دیا کہ میں ہر روز عہد نامۂ عتیق یا اناجیل کا کوئی حصہ پڑھکر سنایا کروں یہ مشغلہ کئی روز تک جاری رہا۔ عہد نامۂ عتیق پر ان کی تنقید بڑے مزے کی ہوتی اور وہ اس کے انداز بیان اور مطالب کا مقابلہ بار بار قرآن پاک سے کرتے۔ دراصل ان کا خیال تھا کہ نطشے کی کتاب (ALSO SPRACH ZARATHUSTRA کی طرح ایک نئی تصنیف WHAT AN UNKNOWN PROPHET SAID یا THE BOOK OF AN UNKNOWN PROPHET کے نام سے مرتب کریں۔ اور اس کے لئے انہیں کسی مناسب ادبی اسلوب کی تلاش تھی۔

اس امر کا ہمیشہ افسوس رہیگا کہ تشکیل جدید فقہ اسلامی کی طرح اس کتاب کا تصو

بھی کوئی عملی شکل اختیار نہ کر سکا۔ میں ابھی عرض کر چکا ہوں کہ ۱۹۳۶ء میں حضرت علامہ کی صحت سال گزشتہ سے کہیں زیادہ بہتر تھی۔ رفتہ رفتہ انہوں نے اپنے بدن میں ایک قسم کی تازگی اور قوت محسوس کرنا شروع کی۔ اس سے انہیں پھر امید بندھ گئی کہ شاید کچھ مدت کے بعد سفر کے قابل ہو جائیں۔ اس خیال کے آتے ہی حکیم صاحب قبلہ سے درخواستیں ہونے لگیں کہ تقویت بدن کے لئے کوئی زود اثر اکسیر ایجاد کریں۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

ہے دو روحوں کا نشیمن یہ تن خاکی مرا   ایک میں ہی سوز و مستی ایک میں ہی تاب و تب

ایک جو اللہ نے بخشی مجھے صبح ازل   دوسری وہ آپ کی بھیجی ہوئی روح الذہب

جب سے حضرت علامہ گول میز کانفرنسوں کے سلسلے میں یورپ تشریف لے جا رہے تھے بالخصوص سیاحت اندلس اور افغانستان کے بعد ان کے دل میں برابر یہ شوق پیدا ہو رہا تھا کہ اگر ممکن ہو تو بلاد اسلامیہ کا سفر کریں تاکہ دنیائے اسلام کی موجودہ ذہنی کشاکش اور اجتماعی اضطراب کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ ان کا خیال تھا کہ جو لوگ ان ممالک کی سیر کرتے ہیں ان کی قوت مشاہدہ نہایت محدود بلکہ اکثر معدوم ہوتی ہے۔ لیکن اس سے کہیں بڑھ کر ان کی ایک دیرینہ آرزو تھی اور وہ حرم پاک نبوی کی زیارت۔ ۱۹۳۲ء میں انگلستان سے واپس ہوتے ہوئے جب وہ موتمر اسلامیہ کی شرکت کے لئے بیت المقدس تشریف لے گئے ہیں تو اس وقت سفر حجاز کا سامان تقریباً مکمل ہو چکا تھا لیکن پھر جیسا کہ انہوں نے خود مجھ سے فرمایا "اس بات سے شرم آتی تھی کہ میں گویا ضمناً دربار رسول میں حاضر ہوں"۔ خیر اس وقت تو یہ ارادہ پورا ہونے سے رہ گیا مگر ان کے تاثرات دب نہ سکے اور ان کا اظہار اس نظم میں ہوا جو "ذوق و شوق"

کے عنوان سے بال جبریل میں موجود ہے۔ اب ۱۹۳۷ء میں ان کی حالت بہتر ہوئی تو انہوں نے مختلف جہاز راں کمپنیوں سے خط و کتابت شروع کر دی۔ خیال یہ تھا کہ ۱۹۳۸ء میں نہیں تو ۱۹۳۹ء میں وہ اس قابل ہو جائیں گے کہ فریضۂ حج کی ادائیگی کے بعد مدینہ منورہ کی زیارت سے فیض یاب ہو سکیں۔ رفتہ رفتہ انہوں نے عالم تصور میں اس مقدس سفر کی تمام منزلیں طے کر لیں۔ ادھر وفور شوق نے ان کے درد بھرے ساز کو چھیڑا اور ادھر ان کی زبان جوش و مستی میں ترانہ ریز ہوئی ؎

بایں پیری رہ یثرب گرفتم غزل خواں از سرور عاشقانہ
چو آں مرغے کہ در صحرا سر شام کشاید پر بہ فکر آشیانہ

انہوں نے خیال ہی خیال میں احرام سفر باندھا اور ارض پاک کو روانہ ہو گئے ؎

الا یا خیمگی خیمہ فرو ہل کہ پیش آہنگ بیروں شد ز منزل
خرد از راندن محمل فرو ماند زمام خویش دادم در کف دل

کبھی وہ عین حرم کعبہ میں اپنی بے تابی کا اظہار کرتے ؎

تنم وا ماند و جانم در تگ و پوست سوئے شہرے کہ بطحا در رہ اوست
تو باش ایں جا و با خاصاں بیامیز کہ من دارم ہوائے منزل دوست

اور کبھی دیار حبیب صلعم میں پہنچ کر ان کی بے چین روح کو تسکین و قرار کی ایک دولت ہاتھ آ جاتی ؎

دریں وادی زمانی جاودانی ز خاکش بے صور روید معانی

حکیماں با کلیماں دوش بر دوش　　که ایں جا کس نہ گوید لن ترانی

اب طبیعت میں آمد کا وہ زور تھا کہ رباعیوں پر رباعیاں موزوں ہوتی چلی گئیں۔ پچھلے سال کی برسات ابھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ ایک روز مجھ سے ارشاد فرمایا "نیازی صاحب! ارمغان حجاز کا مسودہ صاف کرنا ہے"۔ عنوان کتاب اور رباعیات (یا قطعات　　اس لئے کہ اوزان کی رو سے غالباً انہیں قطعات کہنا ہی زیادہ مناسب ہوگا اگرچہ حضرت علامہ نے خود ان کو رباعیوں ہی سے تعبیر کیا) کا ذکر تو روزمرہ کی صحبتوں میں اکثر آتا رہتا تھا لیکن یہ سُن کر اور بھی مسرت ہوئی کہ مسودے کی تبییض کا وقت آپہنچا۔ سنہ ۱۹۳۶ء سے اشعار کی ترتیب و تسوید کی خدمت حضرت علامہ نے میرے ہی ذمے کر رکھی تھی جس سے مجھے ان کی شاعری کے نفسیاتی پہلوؤں سے اور زیادہ گہرا اتصال پیدا کرنے کا موقعہ ملا۔ حضرت علامہ کی یہ آخری تصنیف جو ایک طرح سے حجاز کا خیالی سفرنامہ ہے (فرمایا کرتے تھے "اصل سفرنامہ تو وہ ہوگا جو حرمین پاک کی زیارت کے بعد لکھا جائیگا) ان کی وفات سے بمشکل ایک ہفتہ پہلے مکمل ہوئی۔ میرا مطلب اس رباعی سے ہے جو آنے والے "مردِ مسلم" کے متعلق انہوں نے درج بیاض کرائی ورنہ صحیح معنوں میں اس تصنیف کو مکمل کہنا غلط ہے کیوں کہ رباعیات کی آمد اور ان کی تصحیح و ترمیم، انتخاب اور قطع برید کا سلسلہ آخر وقت تک جاری رہا۔ ایک دن جب میں اور چودھری صاحب حسب معمول ان کی خدمت میں حاضر تھے تو فرمایا "بیاض لے آؤ اور فہرست مرتب کر دو"۔ قارئین اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ لمحے میرے اور چودھری صاحب کے لئے کس قدر تکلیف اور رنج کا باعث ہوں گے۔ میں نے فہرست کو ترتیب دے

کر عرض کیا "اور اردو نظمیں"؟ فرمایا الگ عنوان دے کر ساتھ ہی شامل کر دو"۔

اردو نظموں کی مختصر کیفیت یہ ہے کہ حضرت علامہ کا مشغلۂ سخن تو ہمیشہ جاری رہتا۔ وہ اگر چاہتے بھی تو اُسے بند نہ کر سکتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک دن خود مجھ سے ارشاد فرمایا کہ "آمدِ شعر کی مثال ایسی ہے جیسے تحریکِ جنسی کی ہم اسے چاہیں بھی تو روک نہیں سکتے" کہنے لگے "میں بلا ارادہ بھی شعر کہہ سکتا ہوں" اور بعض دفعہ ایک ہی شب میں اشعار کی تعداد تین تین سو تک پہنچ گئی۔ ایک دفعہ سو کر اُٹھے تو یہ شعر زبان پر تھا:

"دوزخ کے کسی طاق میں افسردہ پڑی ہے
خاکستر اسکندر و چنگیز و ہلاکو"

اور فرمایا "اس کا کچھ مطلب سمجھ میں نہیں آتا" بہر کیف ان مثالوں سے اُن کے جوشِ طبیعت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' کے عنوان سے ایک طویل نظم ۱۹۳۶ء میں ہو چکی تھی۔ اس کے بعد وقتاً فوقتاً یہ مشغلہ جاری رہا اور متعدد قطعات، نظمیں اور رباعیاں مرتب ہوتی چلی گئیں۔ بعض اشعار کشمیر اور اہلِ کشمیر کے متعلق تھے۔ خیال تھا کہ یہ مجموعہ شاید صورِ اسرافیل کے نام سے شائع ہوگا مگر قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا۔ آخری اردو نظم جو انھوں نے کہی اس کی تاریخ ۲ر فروری ۱۹۳۸ء ہے۔ چھ شعر کا ایک مختصر سا قطعہ جس کا موضوع تھا 'حضرتِ انسان'۔

یوں حضرت علامہ کی علالت کو کم و بیش چار سال گزر گئے۔ پانچویں برس یعنی ۱۹۳۸ء کا آغاز ہوا تو ان کی طبیعت نے یک بیک پلٹا کھایا۔ میں پہلے عرض کر

چکا ہوں کہ ۱۹۳۶ء کے بعد حضرت علامہ پھر کبھی بھوپال نہیں گئے۔ البتہ اپریل ۱۹۳۷ء میں دو ایک روز کے لئے دہلی ضرور تشریف لے گئے تاکہ حکیم صاحب کو نبض دکھا سکیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مرض کے ازالے کا کچھ بہت زیادہ موثر طریق نہ تھا۔ معلوم نہیں ان کے آخری عوارض کی ابتدا کب ہوئی لیکن جہاں تک میں اپنی قوت مشاہدہ پر اعتماد کر سکتا ہوں۔ مجھے یہ کہنے میں باک نہیں کہ ان کی صحت آخر ۱۹۳۷ء ہی سے گرنا شروع ہو گئی تھی۔ میں اس زمانے میں حضرت علامہ کو دیکھ کر اکثر گھبرا جاتا۔ بسا اوقات وہ اس قدر لاغر اور نحیف معلوم ہوتے۔ جیسے ان کے بدن میں خون ہی نہیں۔ بایں ہمہ ان سے جو کوئی بھی خیریت مزاج دریافت کرتا فرماتے "الحمد اللہ، بہت اچھا ہوں"۔ اس زمانے میں حکیم محمد حسن صاحب قرشی نے ان کے لئے چند مرکبات تجویز کر رکھے تھے جن سے فائدہ ہوا لیکن ۱۹۳۸ء کا آغاز اور "یوم اقبال" کی تقریب خیر و خوبی سے گزر گئی تو انہیں دفعتہً ضیق النفس کے خفیف سے دورے ہونے لگے۔ ایک روز انہوں نے شکایت کی کہ پچھلی رات کا اکثر حصہ بے خواب گزرتا ہے۔ پھر ایسا معلوم ہوا جیسے گردے کے مقام پر درد ہے۔ دو ایک دن نقرس کی تکلیف بھی رہی مگر اس کے بعد بتدریج افاقہ ہوتا گیا۔ رہی نیند کی کمی سو خیال تھا کہ شاید تبدیلی وقت کی وجہ سے ایسا ہو۔ کیوں کہ حضرت علامہ دن کا اکثر حصہ سو لیا کرتے تھے اور بے خوابی کے باوجود تھکن یا بے چینی محسوس نہ کرتے۔ ضیق النفس کے لئے قرشی صاحب نے ایک ہلکا سا جوشاندہ تجویز کر رکھا تھا جس کے استعمال سے فوراً سکون ہو جاتا۔ ان کی رائے تھی کہ حضرت علامہ کو دمۂ قلبی (CARDIAC ASTHMA) ہے ضعف

قلب کے باعث اور ڈاکٹروں نے اس کی تائید کی۔ اس تکلیف میں حضرت علامہ
اکثر بیٹھے بیٹھے سامنے کی طرف جھک جاتے اور بسا اوقات پائنتی پر تکیہ رکھے
اپنا سر اس پر ٹیک دیتے۔ ایک عجیب بات یہ ہے کہ ان ایام میں انہوں نے
دفعتہً مایوسی کا اظہار کرنا شروع کر دیا۔ علی بخش سے اکثر کہا کرتے تھے "۱۹۳۸ء
خیریت سے گزر جائے تو سمجھنا کہ اچھا ہوں"۔ ۲۲ر فروری کی شام کو مجھ سے شوپن ہاور
کے متعلق گفتگو کرتے کرتے یک بیک کہنے لگے "نیازی صاحب اس فلسفہ میں کیا
رکھا ہے۔ کچھ بھی نہیں۔ میں سمجھا ان کا اشارہ ہے عقل کی بے مائیگی کی طرف۔ کہنے
لگے "ہرگز نہیں۔ علم کی مسرت کوئی مسرت نہیں۔ مسرت یہ ہے کہ انسان کو صحت
ہو تندرستی ہو"۔ اس کے تین روز بعد یعنی ۲۵ر فروری کی شام کو انہوں نے ضیق
کو رو کنے کے لئے حسب معمول جوشاندہ پیا مگر دورے کی شدت میں کوئی افاقہ
نہ ہوا۔ اگلے روز ایلو پیتھک علاج شروع کیا گیا۔ اس میں کچھ دوائیں غالباً
دورے کو رو کنے اور کچھ نیند کے لئے تھیں۔ اس طرح چند روز آرام سے گزر
گئے مگر پھر ۳ر مارچ کو آخر شب میں ان پر ضعف قلب کے باعث غشی طاری ہو
گئی اور وہ اسی حالت میں پلنگ سے نیچے گر گئے۔ قرشی صاحب کا قاعدہ تھا کہ
صبح کی نماز کے بعد حضرت علامہ کی خیریت معلوم کرنے اکثر جاوید منزل تشریف لے
جاتے۔ اس روز بھی حسن اتفاق سے ایسا ہی ہوا۔ قرشی صاحب پہنچے تو کیا دیکھتے
ہیں کہ حضرت علامہ دم کشی کے باعث تکلیف میں ہیں انہوں نے جہاں تک
ممکن تھا اسوقت مناسب تدابیر کیں اور پھر سیدھے میرے ہاں چلے آئے ان
کی اس غیر متوقع تشریف آوری پر مجھے ایک گونہ تعجب ہوا لیکن میں ابھی دریافت

حالات سنا کرنے پایا تھا کہ انہوں نے خود ہی صبح کے پُرخطر واقعہ کا ذکر کر دیا۔ کہنے لگے "دل نہایت ضعیف ہے۔ جگر اور گُردے ماؤف ہو رہے ہیں۔ مگر اللہ پر بھروسہ رکھنا چاہئے، مناسب تدابیر اور احتیاط سے افاقہ ہو جائیگا"۔ میں کچھ اور پوچھنا چاہتا تھا کہ انہوں نے کہا۔ "آپ فوراً جاوید منزل چلے جایئے اور حضرت علامہ کی حالت سے مجھے اطلاع دیجئے۔ میں دوائیں بھجواتا ہوں"۔

یہ گویا آغاز تھا حضرت علامہ کے مرض الموت کا لیکن اس وقت بھی ان کے استقلال اور دل جمعی کی یہ کیفیت تھی کہ جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہُوا تو حسب معمول نہایت اطمینان سے باتیں کرنے لگے"۔ آج کیا خبر ہے؟ لڑائی ہوتی ہے یا نہیں؟ آسٹریا کا کیا حال ہے؟ دو تین گھنٹے کی نشست کے بعد جب میں نے یہ دریافت کیا کہ قریشی صاحب سے کیا عرض کر دیا جائے تو مسکرا کر فرمایا "میری طبیعت اچھی ہے اس قدر اچھی کہ اگر کسی موضوع پر تقریر کرنا پڑے تو اس کا سلسلہ تین گھنٹے تک جاری رکھ سکتا ہوں"۔ حضرت علامہ نے یہ الفاظ اس لئے فرمائے کہ انہیں زیادہ گفتگو سے منع کر دیا گیا تھا۔ طبی اصطلاح میں ان کی نبض اگرچہ "نملی" تھی یعنی چیونٹی کی طرح نہایت ضعیف۔ لیکن ان کا ذہن برابر صفائی سے کام کرتا رہا۔ معلوم ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے ان کو غیر معمولی قلب و دماغ عطا کئے تھے۔ ان کے معالج اگرچہ ابتدا میں گھبرا جاتے لیکن ان کی قوت دماغی سے چند ہی روز کے بعد امید بندھ جاتی کہ ابھی صحت کے امکانات باقی ہیں۔ یوں حضرت علامہ کے اس نظریئے کی تائید ہو جاتی تھی کہ ہر شخص کی طب انفرادی ہے اور دوران علاج میں مزاج کا خیال رکھنا ازبسکہ ضروری۔

حضرت علامہ کے تیمارداروں کے لئے یہ دن بڑے اضطراب کا تھا۔ بالخصوص اس لئے کہ شام کو انہیں ذرا ذراسی دیر کے بعد ضعف قلب کا دورہ ہونے لگتا ظاہر ہے کہ اس تشویش انگیز حالت میں خطوں پر اکتفا کرنا ناممکن تھا اور اگرچہ حکیم صاحب کی خدمت میں مفصل اطلاع کر دی گئی مگر اب عملاً علاج قرشی صاحب ہی کا تھا۔ یوں بھی حضرت علامہ انہیں اکثر مشورے کے لئے طلب فرما لیا کرتے تھے اور پچھلے برس سے تو ان کا معمول ہو گیا تھا کہ ہر دوسرے تیسرے روز جاوید منزل تشریف لے جاتے۔ حضرت علامہ کو ان کی ذات پر بے حد اعتماد تھا اور وہ ان کی لیاقت و حذاقت سے متاثر ہو کر اکثر فرمایا کرتے تھے "شمالی ہند میں اب ان کے سوا اور کون ہے؟ اگر ان کا وجود ایک چھوٹے سے ادارے کی شکل اختیار کرے تو ہندوستان نہ سہی کم از کم پنجاب میں ہماری طب کو بہت کافی فروغ ہو سکتا ہے" قرشی صاحب نے بھی جس خلوص اور دلسوزی سے حضرت علامہ کی خبر گیری کی ہے اس کے متعلق اتنا عرض کر دینا کافی ہو گا کہ ان کا تعلق محض طبیب اور مریض کا نہیں بلکہ ایک عقیدت مند اور خدمتگزار دوست کا تھا۔ وہ ان ایام میں حضرت علامہ کی بیماری کے سوا سب کچھ بھول گئے۔ کتنے مرکبات تھے جو انہوں نے محض حضرت علامہ کے لئے اپنے زیر نگرانی طیار کئے وہ صبح و شام ان کی خدمت میں حاضر ہوتے اور گھنٹوں ان کے پاس بیٹھ کر کبھی دوا کھلاتے کبھی مزے مزے کی باتوں سے ان کا جی بہلاتے اکثر وہ ان کی ہتھیلیاں سہلانے لگتے اور پھر چپکے چپکے ان کے چہرے اور پاؤں کا معائنہ کر لیتے۔ یہ اس لئے کہ ان کو ابتدا ہی سے خیال ہو چلا تھا کہ حضرت علامہ کا رجحان استسقا کی طرف ہے۔ خود حضرت علامہ کی یہ کیفیت تھی کہ ادھر قرشی صاحب نے

جاوید منزل میں قدم رکھا اور ادھر ان کی تمام شکایات دور ہوگئیں۔ وہ اکثر فرمایا کرتے تھے "میرا سب سے بڑا علاج یہی ہے کہ حکیم صاحب پاس بیٹھے رہیں"۔

لہٰذا قرشی صاحب کی محنت اور توجہ سے تھوڑے ہی دنوں میں یہ حالت ہوگئی کہ حضرت علامہ کو لحظہ بہ لحظہ افاقہ ہونے لگا اور بعض دفعہ وہ اپنی خواب گاہ میں چل پھر بھی لیتے۔ اسی اثنا میں حکیم نابینا صاحب کی دوائیں آگئی تھیں اور پھر کچھ دنوں کے بعد ڈاکٹر مظفر الدین صاحب بھی ان سے ضروری ہدایات لیتے آئے کیونکہ حکیم نابینا صاحب اس وقت حیدر آباد تشریف لے جا چکے تھے۔ اس طرح اطمینان کی ایک اور صورت پیدا ہوگئی مگر ان کے بعض نیاز مندوں کا خیال تھا کہ اگر قرشی صاحب کے علاج میں ڈاکٹری مشورہ بھی شامل کرلیا جائے تو کیا حرج ہے۔ ممکن ہے ایسا کرنا مفید ہی ثابت ہو۔ یہ سوچ کر ڈاکٹر محمد یوسف صاحب سے رجوع کیا گیا اور اُنھوں نے پورے خلوص اور توجہ سے اس امر کی کوشش کی کہ تخفیف مرض کی کوئی صورت نکل آئے۔ کچھ دنوں کے بعد ڈاکٹر کپتان الٰہی بخش صاحب سے بھی مشورہ ہُوا۔ مگر حضرت علامہ کی اپنی طبیعت کا یہ عالم تھا کہ ایلوپیتھک دواؤں سے بار بار گھبرا جاتے اور ایک خاص میعاد مقرر کرنے کے بعد ان کا استعمال چھوڑ دیتے۔

یہاں پہنچکر قدرتاً یہ سوال پیدا ہوگا کہ حضرت علامہ کا مرض فی الحقیقت کیا تھا۔ قرشی صاحب کہتے ہیں کہ انہیں عظم و اتساع قلب کی شکایت تھی یعنی دل کے مناسب عمل میں نقص واقع ہوگیا تھا جس سے ان کے عضلی ریشے بڑے ہوکر لٹک گئے تھے اس طرح ان کے دل کی عضلی دیواریں دبیز اور ڈھیلی ہوگئیں اور ان کے جوف پھیل گئے ان کی رائے میں سانس کی تکلیف دمہ قلبی کی وجہ سے تھی یا بالفاظ دیگر چونکہ دل کا

عمل پورا نہ ہوتا تھا اس لئے "تکلیف رونما ہو جاتی"۔ قریشی صاحب کی رائے تھی کہ "حضرت علامہ کی کھانسی، بول زلالی، نبض کا ضعیف، سریع اور غیر منظم ہونا یہ سب اتساع قلب کے علامات ہیں۔ مزید برآں ان کا جگر بھی بڑھا ہوا تھا اور اگرچہ اتساع قلب میں بھی دوران خون کے اختلال کے باعث جگر بڑھ جاتا ہے مگر حضرت علامہ کا جگر پہلے سے ماؤف تھا"۔ اتنا تو مجھے بھی یاد ہے کہ حکیم نابینا صاحب حضرت علامہ کے جگر کی اصلاح کا ہمیشہ خیال رکھتے تھے۔ قریشی صاحب کے نزدیک حضرت علامہ کے گردے بھی متاثر تھے اور ان کو شروع ہی سے خیال ہو گیا تھا کہ استسقا کا خدشہ ہے۔

اس کے مقابلے میں ایک دوسری تشخیص یہ تھی کہ حضرت علامہ کو انورسما اورطی (انورزم) یعنی شہ رگ کی رسولی ہے۔ یہ اس لئے کہ جب ان کا دل کمزور ہو گیا تو خون کے مسلسل دباؤ نے شہ رگ میں جو ربڑ کے غبارے کی مانند پھیل گئی تھی۔ ایک گڑھا سا پیدا کر دیا جس نے رفتہ رفتہ ایک دموی رسولی کی شکل اختیار کر لی۔ یہی سبب دقت نفس کا تھا کیونکہ قصبتہ الریہ (ہوا کی نالی) پر اس رسولی کا دباؤ پڑتا تھا۔ اس طرح حضرت علامہ کو مسلسل کھانسی ہوتی رہتی اور انورسما کے باعث چوں کہ آواز کے ڈورے کھل گئے تھے لہذا ان کا گلا بیٹھ گیا۔

حضرت علامہ کے عوارض کی ان دو تشخیصوں کے متعلق جن کی تفصیل کے لئے میں قریشی صاحب کا ممنون احسان ہوں، اگرچہ راقم الحروف کا کچھ کہنا بے سود ہوگا لیکن اتنا ضرور عرض کرنا پڑتا ہے کہ زیادہ تر اتفاق رائے غالباً پہلی تشخیص پر ہی تھا۔ ۲۱ مارچ کو جب محمد اسد صاحب مترجم بخاری حضرت علامہ کی عیادت کے

لئے آئے ہیں اور ان کے ساتھ ڈاکٹر زیلتسر (SELZER) بھی تھے تو ان کا (ڈاکٹر زیلتسر کا) بھی یہی خیال تھا کہ حضرت علامہ کو اتساع قلب کا عارضہ ہے اور گلے کی تکلیف مقامی فالج کا نتیجہ۔ بہرکیف قرشی صاحب کی رائے تھی کہ حضرت علامہ کو لطیف مقویات اور مغزیات کا زیادہ استعمال کرنا چاہیئے اور ان کے لئے مشک عنبر اور مروارید بہت مفید رہیں گے۔ ان دواؤں کا فی الواقع یہ اثر بھی ہوا کہ حضرت علامہ اگرکبھی تبدیلی علاج بھی کرتے تو ان کا استعمال برابر جاری رکھتے۔

بات اصل میں یہ ہے کہ وہ اپنے ذاتی خیالات اور تجربات کی بنا پر طب قدیم کی خوبیوں کے قائل ہو چکے تھے۔ جدید نظریوں پر انہیں سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ ان میں انسان کی حیثیت محض ایک شے کی رہ جاتی ہے اور اس کے نفسیاتی پہلوؤں کا کوئی خیال نہیں کرتا۔ اول تو ان کی رائے یہ تھی کہ طب کا علم ممکن ہی نہیں اس لئے کہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم زندگی کی کنہ سے باخبر ہیں جو بداہتہ ایک غلط سی بات ہے۔ وہ کہتے تھے کہ اگر ایک حد تک طب ممکن بھی ہے تو ہر شخص کی طب دوسرے سے جداگانہ ہوگی کیوں کہ ہر انا (EGO) بجائے خود یکتا اور منفرد ہے۔ چنانچہ ایک دفعہ انہوں نے اس امر کی طرف اشارہ بھی کیا کہ اس نقطۂ نظر کے ماتحت اٹلی میں ایک جدید طب کی تشکیل ہو رہی ہے۔ وہ کہا کرتے تھے علم طب نے کیا ترقی کی ہے؟ حالانکہ نوع انسانی کو اس کی ضرورت بدو شعور ہی سے محسوس ہو رہی ہے۔ ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ یہ سب سے زیادہ ترقی یافتہ علم ہوتا یا پھر اس کی ابتدا اس وقت ہوگی جب تمام علوم و فنون کا ارتقا مکمل ہو جائے۔ لیکن جہاں تک عملی مجبوریوں کا تعلق ہے ان کے لئے دواؤں کا استعمال ناگزیر تھا مگر وہ

ایلوپیتھک دواؤں سے بہت ناراض تھے اس لئے کہ ان میں نہ ذائقے کا خیال رکھا جاتا ہے نہ پسند کا اور پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ خدمت خلق کی بجائے تجارت کا ذریعہ بن گئی ہیں۔ ان کے مقابلے میں طبّی دوائیں ہیں۔ کس قدر لطیف اور خوش مزہ! ان سے مسلمانوں کے ذوق جمال اور نفاست مزاج کا پتہ چلتا ہے۔ جب وہ قریشی صاحب کے طیار کردہ خمیرہ گاؤزبان عنبری یا دوا ء المسک کو مزے لے لے کر چاٹتے تو اس امر پر اظہار افسوس ظاہر کرتے کہ ان کی خوراک کس قدر کم ہے۔ نہ چھ نہ سات فقط تین ماشے پھر ان کا ذاتی تجربہ بھی یہ تھا کہ درد گردہ کی شکایت جو انہیں مدت سے تھی حکیم نابینا صاحب ہی کے علاج سے دُور ہوئی اور ۱۹۳۴ء میں جب ڈاکٹروں نے بار بار ان کی صحت سے مایوسی کا اظہار کیا تو یہ حکیم صاحب ہی کی دوائیں تھیں جن سے اُمید کی ایک جھلک پیدا ہوئی اور وہ کم و بیش چار برس تک اپنے مشاغل کو جاری رکھ سکے۔ دوران علاج میں حضرت علامہ نے بارہا اس امر کا مشاہدہ کیا کہ جدید آلات سے بالآخر انکشافات نبض ہی کی تصدیق ہوتی۔ لہٰذا یہ کوئی عجیب بات نہیں تھی کہ ان کا اعتماد قدیم دواؤں پر دن بدن بڑھتا گیا۔ وہ کہا کرتے تھے ہماری دواؤں کے اثرات صدیوں کے تجربے سے ثابت ہو رہے ہیں۔ آج کل کی دواؤں کا کیا ہے، ادھر ایجاد ہوئیں اُدھر متروک۔

۱۷ / مارچ کے بعد جب سے طبی علاج از سر نو شروع ہوا حضرت علامہ کی صحت میں خفیف سا مد و جزر پیدا ہوتا رہا۔ اس خیال سے کہ اگر ان حالات کی اطلاع عام ہو گئی تو شاید لوگوں کی عقیدت مندی ان کے آرام میں حارج ہو حضرت علامہ کی خرابی صحت کی خبر مخفی رکھی گئی۔ ان دنوں معمول یہ تھا کہ حضرت علامہ کے متعدد

احباب کے علاوہ ہم لوگ یعنی چودھری محمد حسین، راجہ حسن اختر، قریشی صاحب اور راقم الحروف صبح و شام حضرت علامہ کی خیریت معلوم کر آتے اور پھر رات کو باقاعدہ ان کی خدمت میں جمع ہو جاتے۔ یا پھر محمد شفیع صاحب جاوید منزل ہی میں اُٹھ آئے تھے تاکہ حضرت علامہ کی دیکھ بھال اور دواؤں کا خیال رکھیں۔ خدمت گزاری کے لئے علی بخش اور دوسرے نیاز مند موجود تھے۔ علی بخش بے چارا تو کئی راتیں سویا ہی نہیں۔ حضرت علامہ کو دن میں تو نسبتہً آرام رہتا تھا اور وہ کچھ وقت سو بھی لیتے تھے لیکن رات کو ان کی تکلیف بڑھ جاتی۔ کبھی اختلاج ہوتا۔ کبھی ضعف کبھی احتباس ریاح۔ ضیق کے دورے بالعموم پچھلے پہر میں ہوتے تھے اور شفیع صاحب کو اس کی روک تھام کے لئے خاص طور سے جاگ جاگ کر دوائیں کھلانا پڑتیں۔ علی بخش، رحما، دیوان علی (حضرت علامہ کے ملازمین) اور احباب ان کا بدن دباتے جب رات زیادہ ہو جاتی تو چودھری صاحب اور راجہ صاحب اِدھر اُدھر کی باتیں چھیڑ دیتے تاکہ حضرت علامہ سو جائیں۔ اس وقت قریشی صاحب اور بھی زیادہ قریب ہو بیٹھتے اور ان کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے لیتے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ حضرت علامہ دیوان علی سے بُلھے شاہ کی کافیاں یا پنجابی گیت سنتے اور مجھ سے فرماتے کہ میں بغداد یا قرطبہ کا کوئی ایسا افسانہ بیان کروں جس سے ان کو نیند آ جائے۔ اس طرح کچھ دنوں کے بعد حضرت علامہ کی طبیعت یہاں تک کہ سنبھل گئی کہ راجہ صاحب سے (سرکاری مشاغل کی مجبوریوں کے باعث) ناغے ہونے لگے اور قریشی صاحب سے دوا اور غذا کے متعلق چھیڑ چھاڑ شروع ہو گئی۔ حضرت علامہ ان سے ہر دوسرے تیسرے روز اس امر کی خواہش کرتے کہ ان کی غذا کی فہرست میں اضافہ ہو تاکہ

انتخاب میں سہولت رہے۔ ایک مرتبہ کہنے لگے "پلاؤ کھانے کو بہت جی چاہتا ہے"
قریشی صاحب نے کہا آپ کھچڑی کھا لیجئے۔ فرمایا "بھُنی ہوئی؟ کافی گھی کے ساتھ؟
انہوں نے کہا "نہیں، گھی کم ہونا چاہیئے کیوں کہ آپ کا جگر بڑھ گیا ہے" حضرت
علامہ کہنے لگے "تو پھر اس میں کیا لذت ہوگی۔ اس میں دہی کیوں نہ ملا لیا جائے"
قریشی صاحب بولے "مگر آپ کو کھانسی ہے ... دہی مُضر ہے"۔ فرمایا "تو پھر اس
کھچڑی سے نہ کھانا اچھا ہے"۔ بقول قریشی صاحب آخری ایام میں ان کی قوت
تنقید بہت بڑھ گئی تھی اور مزاج میں بے حد ذکاوت اور نفاست پیدا ہو چلی تھی
اس لئے ان کے سوالات کا جواب دینا کوئی آسان بات نہ تھی۔ بعض دفعہ وہ
(قریشی صاحب) خود بھی پریشان ہو جاتے۔ اگر اُن سے یہ کہا جاتا کہ ان کی بعض
علامات دوسرے اسباب کا نتیجہ ہیں تو وہ اس شدت سے جرح کرتے
کہ جواب نہ بن پڑتا۔ ان کا اصرار تھا کہ ہر بات ٹھیک ٹھیک بیان کی جائے۔ ۱۶ر
اپریل کی شام کو جب راجہ صاحب اور سیّد عابد علی حسب معمول تشریف لائے
ان سے مصلحتاً یہ کہا گیا کہ کوئی خطرے کی بات نہیں تو حضرت علامہ بہت خفا
ہوئے۔ کہنے لگے "میں جانتا ہوں یہ باتیں تعلق خاطر کی بنا پر کہی جاتی ہیں۔ مگر اس طرح
سننے والے غلط رائے قائم کر لیتے ہیں"۔ دواؤں کے متعلق بھی ان کا کہنا یہ تھا کہ میں
انہیں صحت کے لئے استعمال نہیں کرتا بلکہ اس لئے کہ شدت مرض میں میری خودی
(EGO) کو نقصان نہ پہنچے۔

باایں ہمہ ان کے اخلاق عالیہ اور کمال وضع کا یہ عالم تھا کہ ان کے معمول اور
روزمرہ زندگی میں انتہائی تکلیف کے باوجود کوئی فرق نہ آیا۔ وہ اپنے ملنے والوں

سے اسی خندہ پیشانی اور تپاک سے ملتے جس طرح تندرستی میں ان کا شیوہ تھا بلکہ اب انھوں نے اس بات کا اور بھی زیادہ خیال رکھنا شروع کر دیا تھا کہ ان کی تواضع اور خاطر داری میں کوئی فروگذاشت تو نہیں ہوتی صحت کی اس گئی گزری حالت میں بھی وہ اگر کسی کے کام آسکے تو اس سے انکار نہیں کیا اور اپنی قوم کے معاملات میں جہانتک ممکن تھا حصہ لیا۔ انہیں اپنے احباب کے جذبۂ خدمت گزاری کی بڑی قدر تھی اور انھوں نے اپنی خلوتوں میں اس کا اظہار بھی کیا۔ ایک شام جب وہ انتہائی کرب کی حالت میں تھے علی بخش نے بے اختیار رونا شروع کر دیا۔ ہم نے اُسے تسلی دی تو فرمایا "رونے دیجئے تیس پنتیس برس کا ساتھ ہے۔ جی ہلکا ہو جائیگا"۔

حضرت علامہ ایک زندہ انسان تھے اور آخر وقت تک صحیح معنوں میں زندہ رہے۔ وہ اپنے اردگرد کی زندہ دنیا کو ایک لمحے کے لئے بھی فراموش نہیں کر سکے برعکس اس کے یورپ اور ایشیا کی ایک ایک تبدیلی کا حال پوچھتے اور اپنے مخصوص انداز میں اس پر رائے زنی کرتے۔ لوگوں نے صرف اتنا سنا کہ آسٹریا کا الحاق جرمنی سے ہو گیا ہے۔ حضرت علامہ نے فرمایا "وسط ایشیا میں ۴ کروڑ ترک آباد ہیں۔ اتحاد اتراک پر اس کا اثر کیا رہیگا" اس زمانے میں اٹلی اور برطانیہ کے درمیان گفت وشنید ہو رہی تھی۔ حضرت علامہ اس کی ایک ایک تفصیل کو سنتے اور فرماتے "اگر اٹلی نے فی الواقع اتحادیوں سے مصالحت کر لی جیسا کہ قرائن سے ظاہر ہوتا ہے تو بلاد اسلامیہ کو مجبوراً روس کی طرف ہاتھ بڑھانا پڑے گا۔ اس طرح سیاسیات عالم پر ان کے سبق آموز تبصروں کے ساتھ ساتھ ان کے اشعار و افکار اور ارشادات کا سلسلہ ہر وقت جاری رہتا۔ اپنی وفات سے دو روز پہلے وہ راجہ صاحب کے بعض

احباب سے شاعر کی ملی حیثیت اور اسلامی فن تعمیر پر فلسفیانہ بحث کر رہے تھے۔ ان کی گفتگوئیں لطف و حرارت سے کبھی خالی نہ ہوئیں اور اس کی جولانیاں مرتے دم تک قائم رہیں۔ علی بخش اور چودھری صاحب کی چھیڑ چھاڑ مدت سے چلی آتی تھی۔ ایک روز چودھری صاحب کہنے لگے "علی بخش کی مونچھوں کو دیکھتا ہوں تو سوچنے لگتا ہوں آخر ان کا رنگ کیا ہے؟ جس بال کو دیکھئے دوسرے سے مختلف" حضرت علامہ نے برجستہ فرمایا "مچھیٔ"

ان کا یہ کہنا کہ دواؤں کا استعمال فائدے کے خیال سے نہیں بلکہ محض اس لئے کرتا ہوں کہ میری خودی (EGO) کو نقصان نہ پہنچے لفظ بلفظ صحیح تھا اور معلوم نہیں اس میں دواؤں کو فی الواقع کوئی دخل تھا بھی یا نہیں۔ بہر حال انہوں نے اپنی قوت ادراک اور ذہن کی بیداری کو جس طرح واضح طور پر قائم کر رکھا اسے دیکھ دیکھ کر تعجب ہوتا تھا۔ ایک رات جب ہم لوگ اس کوشش میں تھے کہ حضرت علامہ سو جائیں۔ دیوان علی نے گانا شروع کیا اور گانے گانے سہ حرفی ہدایت اللہ کے چند اشعار پڑھ ڈالے۔ اس پر حضرت علامہ یک بارگی اُٹھ بیٹھے اور کہنے لگے "چودھری صاحب اسے کہتے ہیں بحر نے اُمتے رامی تواں کشں"۔ چودھری صاحب نے اپنے مخصوص انداز میں سر پر ہاتھ پھیرا اور 'ہوں' کہہ کر خاموش ہو گئے۔ حضرت علامہ فرما رہے تھے "مشرق کیا ایک طرح سے ساری شاعری کا پس منظر بھی ہے"۔ میں نے عرض کی کہ ہدایت اللہ نے موت و سکرات کا جو نقشہ پیش کیا ہے خلاف واقعہ تو نہیں۔ خود قرآن پاک میں بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ حضرت علامہ نے جواب میں فرمایا "مجھے حقایق سے انکار نہیں۔ انکار حقائق کی تعبیر سے

ہے"۔ اور پھر اپنی وہ رباعی لکھوائی جس پر سول ملٹری گزٹ کے کالم کے کالم سیاہ ہوتے رہے، بایں ہمہ اس کا مطلب بہت کم لوگوں کی سمجھ میں آیا۔ یعنی:

بہشتے بہر ارباب ہمم ہست　　بہشتے بہر پاکان حرم ہست
بگو ہندی مسلماں را کہ خوش باش　　بہشتے فی سبیل اللہ ہم ہست

(آخری رباعی اس سے دو ایک دن بعد ہوئی)

حضرت علامہ نے اپنی بیماری کا مقابلہ جس ہمت اور استقلال سے کیا اس کو دیکھ دیکھ کر ان کے تیماردار تو کیا معالجین کو بھی خیال ہونے لگتا تھا کہ شاید ان کا وقت اتنا قریب نہیں جتنا بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ حضرت علامہ نے ایک لحظے کے لئے بھی مریض بننا گوارا نہیں کیا۔ وہ مریض ضرور تھے مگر انہیں مریض کی حیثیت میں زندہ رہنا منظور نہ تھا۔ ایک دفعہ جب ان کی غذا اور دوا اور آرام میں خاص اہتمام ہونے لگا تو فرمایا "اس طرح کا جینا گویا جینے سے بغاوت کرنا ہے میں محسوس کرتا ہوں کہ اب میں دنیا کے قابل نہیں رہا"۔ تکلیف کی حالت میں انہیں بیشک تکلیف ہوتی مگر ادھر اس کا احساس کم ہوا اور ادھر ان کی ساری شگفتگی عود کر آئی۔ اب ان کی باتوں میں وہ لطف اور دلچسپی پیدا ہو جاتی جیسے وہ کبھی بیمار ہی نہیں تھے۔ یہ کیسی عجیب بات ہے کہ ان کی طویل علالت نے ان کے ذہن پر کوئی اثر نہ کیا۔ ان کو کوئی اندیشہ تھا نہ پریشانی۔ ان کے پاس نا آشنا دل میں اضطراب اور خوف کی ہلکی سی جھلک بھی پیدا نہ ہوئی۔ گویا موت و حیات کے متعلق جو دلیرانہ اور جرات آموز رویہ انہوں نے عمر بھر اختیار کر رکھا تھا آخر تک قائم رہا۔ اس لحاظ سے وہ فی الواقع خودی کے پیغمبر تھے۔ موت سے ان کی بے خوفی یہاں تک بڑھی ہوئی

تھی کہ جب ان کے معالجین کی بے بسی صاف صاف نظر آنے لگی اس وقت بھی ان کو مکروہات دنیوی کا مطلق خیال نہ آیا۔ چنانچہ آخری شب میں انھوں نے جو نصیحت جاوید سلمہٗ کو فرمائی اس کا ماحصل یہ تھا "میرے بیٹے! میں چاہتا ہوں تم میں نظر پیدا ہو"۔ ایک دن جب انہیں درد کی شدت نے بے تاب کر رکھا تھا مجھ سے کہنے لگے "اللہ ہی اللہ ہے"۔ میرے پاس ان الفاظ کا کیا جواب تھا میں خاموش کھڑا رہا۔ انھوں نے پھر فرمایا "یاد رکھو اللہ کے سوا اور کچھ نہیں"۔ میں سمجھتا ہوں اس وقت ان کا ذہن وجود و عدم کے عقدوں سے اُلجھ گیا تھا اور ان کا اشارہ حضرت بایزید بسطامی کے ارشاد کی طرف تھا جس کا ذکر انھوں نے تشکیل جدید میں بھی کیا ہے۔ وہ یہ کہ ایک دن حضرت کے حلقے میں تخلیق کا مسئلہ زیر بحث تھا۔ ان کے کسی مُرید نے کہا "جب کچھ نہیں تھا تو صرف خدا تھا" حضرت بایزید فوراً بول اٹھے "اور اب کیا ہے! اب بھی صرف خدا ہے"۔

رہی اسلام سے ان کی شیفتگی سو اس کے متعلق کیا عرض کیا جائے۔ یہ داستان بہت طویل ہے۔ وہ اس کے مستقبل یا خود ان کے اپنے الفاظ میں یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اس کی تقدیر (DESTINY) سے ایک لمحے کے لئے بھی مایوس نہیں ہوئے۔ عالم اسلامی کے جدید رجحانات ظاہراً کس قدر یاس انگیز ہیں لیکن ان کی رجائیت میں سرمو فرق نہ آیا۔ اس اعتبار سے اللہ تعالے نے انہیں ایک خاص بصیرت عطا کی تھی۔ لوگ ان کے پاس آتے اور بے چین ہو کر مادیت و وطنیت کے اس سیلاب کی طرف اشارہ کرتے جو بلاد اسلامیہ میں ہر طرف پھیل رہا ہے۔ حضرت علامہ فرماتے تمہاری نگاہیں قشر پر ہیں۔ اپنے ایمان کو مضبوط رکھو اور منتظر رہو کہ انسان

کے اندرون ضمیر سے آخر آخر کس چیز کا اظہار ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عین اس وقت جب سیاست حاضرہ کی دسیسہ کاریوں سے عوام اور خواص تو کیا بڑے بڑے حجرہ نشین اور عبادت گزار بھی محفوظ نہ رہے حضرت علامہ کے پائے استقامت کو جنبش تک نہ ہوئی۔ ایک سہ پہر کا ذکر ہے۔ حضرات سالک و مہر بھی موجود تھے اور زعیم ترکی کی غیر معمولی فراست کے متعلق باتیں کر رہے تھے۔ کسی نے کہا اتحاد مشرق کا خیال نہایت مستحسن ہے لیکن یہ کہنا صحیح نہیں کہ انقرہ، کابل اور طہران کا میثاق اتحاد اسلامی کا نتیجہ ہے۔ حضرت علامہ نے فرمایا "بے شک، مگر آپ اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اس کی تکمیل کا راستہ اسلام ہی نے صاف کیا۔" البتہ ایک حقیقت آشنا بصر کی طرح وہ اس بات کو خوب جانتے تھے کہ اس وقت عملاً مسلمانوں کی حالت کیا ہے۔ ان کے ذہنی اور اخلاقی انحطاط کا انہیں بڑا دکھ تھا۔ اکثر ایسا ہوتا کہ ہم لوگ رات کو انہیں اچھی حالت میں چھوڑ کر آتے مگر صبح جب قرشی صاحب پھر ان کی نبض دیکھتے تو ضعف و نقاہت کی انتہا نہ ہوتی۔ دریافت کرنے پر پتہ چلتا کہ حضرت علامہ ملت کی زبوں حالی پہ دیر تک روتے رہے۔ انہیں جدید زمانہ کے ان الحاد پرور نظریوں سے بے حد تکلیف ہوتی تھی جو اندر ہی اندر ہمارے جسد ملی کو کھائے جا رہے ہیں مگر اس پر انہوں نے 'درویشانہ' خاموشی اختیار نہیں کی بلکہ آخر دم تک ان کا مقابلہ کیا یہ اسی جذبے کا نتیجہ تھا کہ قوم اور ملت کی غیر اسلامی تفریق پر انہوں نے اپنا بیان اس وقت لکھوایا جب رہ رہ کر ضعف اور اختلاج کے دورے ہو رہے تھے اور قرشی صاحب کو خطرہ تھا کہ اس کا کوئی ناگوار اثر ان کی طبیعت پر نہ پڑے ان ایام میں وہ اکثر فرمایا کرتے تھے ؎

حقیقت را بہ رندے فاش کردند　　　کہ ملا کم شناسد رمز دیں را

ایک رات انہوں نے یہ شعر پڑھا :-

تہنیت گوئید مستاں راکہ سنگِ محتسب
بر دلِ ما آمد و ایں آفت از مینا گزشت

اور اتنی رقت طاری ہوئی کہ ان کے نیازمندوں کو اضطراب ہونے لگا۔ وہ کہا کرتے تھے میں نے اسلام کے لئے کیا کیا؟ میری خدمت اسلامی تو بس اس قدر ہے جیسے کوئی شخص فرطِ محبت میں سوتے ہوئے بچہ کو بوسہ دے۔ ایک دن مجھ سے حدیث رسول صلعم پر گفتگو فرما رہے تھے۔ جب حضرت ابو سعید خدری کی اس روایت کا ذکر آیا کہ حضور رسالت مآب صلعم اپنے بعض اصحاب کے ساتھ اُحد پر تشریف لے گئے اور اُحد کانپ اٹھا تو حضرت علامہ نے فرمایا " یہ محض استعارہ نہیں "۔ اور پھر درد کی تکلیف کے باوجود سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور جوش میں آکر کہنے لگے :

MINDYOU THIS IS NO METAPHOR (یاد رکھو یہ محض استعارہ نہیں) انہیں حضور سرورِ کونین صلعم سے کچھ ایسا عشق تھا کہ آپ کا ذکرِ مبارک آتے ہی ان کی آنکھیں اشکبار ہو جاتیں اور بیماری کے آخری ایام میں تو فرطِ ادب سے یہ کیفیت ہو گئی تھی کہ حضور صلعم کا اسمِ گرامی زبان پر لانے سے پہلے اس امر کا اطمینان کر لیتے کہ ان کے حواس اور بدنی حالت میں کوئی خرابی تو نہیں۔

اس رفتار میں مرض الموت کی رفتار کچھ عجب سی رہی۔ اول استسقا کا حملہ ہوا جس سے چہرے اور پاؤں پر ورم آگیا۔ اب پیٹھ کے درد سے بھی خاصی تکلیف رہتی تھی اور حضرت علامہ فرمایا کرتے تھے " میری دواؤں کی آزمایش اس میں ہے کہ

پیٹھ کا درد جاتا ہے یا نہیں"۔ مگر پھر رفتہ رفتہ ان علامات میں تخفیف ہونا شروع ہو گئی تھی۔ قریشی صاحب ایک خاص مجبوری کے باعث دو روز کے لئے راولپنڈی تشریف لے گئے۔ لیکن اگلے ہی روز بیماری نے کچھ ایسا زور پکڑا کہ حضرت علامہ کے بائیں جانب تمام جسم پر ورم پھیل گیا۔ اس حالت میں ڈاکٹر جمعیت سنگھ صاحب کو بلوایا گیا۔ انہوں نے معاینے کے بعد قطعاً مایوسی کا اظہار کیا اور دو ایک باتیں ان کی حالت کے متعلق صاف صاف کہہ دیں۔ بایں ہمہ حضرت علامہ مطلق پریشان نہ ہوئے بلکہ ڈاکٹر صاحب کی باتوں کو سن کر اس طرح سوالات کرنا شروع کر دیئے جیسے کسی امر کی تنقیح مقصود ہو۔ ڈاکٹر صاحب گئے تو ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد صاحب نے کوشش کی کہ دو چار کلمات تسلی کے کہیں مگر حضرت علامہ الٹا ان کی تسکین خاطر فرماتے ہوئے کہنے لگے "میں مسلمان ہوں۔ موت سے نہیں ڈرتا"۔ اس کے بعد اپنا یہ شعر پڑھا:۔

نشان مرد مومن با تو گویم چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

ڈاکٹر صاحب گئے تو انہوں نے اشارے سے مجھے اپنے پاس بلایا اور فرمایا کاغذ قلم لے آؤ خط لکھوانا ہے۔ یہ ان کا آخری خط تھا!

تیسرے پہر ڈاکٹر جمعیت سنگھ پھر تشریف لائے۔ ڈاکٹر یار محمد خاں صاحب ساتھ تھے۔ شام کو کپتان الہی بخش صاحب بھی آ گئے اور باہمی مشورے سے دوائیں اور انجکشنوں کی تجویز ہونے لگے۔ دوسرے روز قریشی صاحب بھی پہنچ گئے۔ اب ہر قسم کی تدابیر ہو رہی تھیں۔ قدیم و جدید سب۔

بالآخر وہ وقت آ پہنچا جس کا کھٹکا مدت سے لگا ہوا تھا۔ ۲۰ راپریل کی سہ پہر

کو جب میں حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو وہ بیرن فان فلٹ ہائم اور
(VON VELTHEIM) ان کے ایک پارسی دوست سے گفتگو کر رہے
تھے اور گوئٹے اور شلر اور معلوم نہیں کس کس کا ذکر تھا۔ فلٹ ہائم گئے تو چند اور
احباب آگئے جن سے دیر تک لیگ، کانگریس اور بیرونی سیاسیات پر تبادلۂ خیالات
ہوتا رہا۔ شام کے قریب جب ان کے معالجین ایک ایک کر کے جمع ہوئے تو
انہیں بتلایا گیا کہ حضرت علامہ کو بلغم میں کل شام سے خون آ رہا ہے۔ یہ علامت
نہایت یاس انگیز تھی اس لئے کہ خون دل سے آیا تھا۔ اس حالت میں کسی نے
یہ بھی کہہ دیا کہ شاید وہ آج کی رات جاں بر نہ ہو سکیں۔ مگر انسان اپنی عادت سے مجبور
ہے۔ تدبیر کا دامن آخر وقت تک نہیں چھوڑتا۔ قریشی صاحب نے بعض دوائیں
تلاش کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تو موٹر کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اتفاق سے اسی وقت
راجا صاحب تشریف لے آئے۔ میں نے پوچھا گاڑی ہے؟ کہنے لگے "نہیں
مگر کیا مضائقہ ہے ابھی لئے آتا ہوں" چوں کہ ان کی اپنی گاڑی خراب تھی لہذا اتنا کہہ
کر راجہ صاحب موٹر کی تلاش میں نکل گئے۔ ادھر ڈاکٹر صاحبان کی رائے ہوئی کہ
کرنل امیر چند صاحب کو بھی مشورے میں شامل کر لیا جائے۔ اس اثنا میں ہم لوگ
حضرت علامہ کا پلنگ صحن میں لے آئے تھے۔ کرنل صاحب تشریف لائے تو ان
کی حالت کسی قدر سنبھل چکی تھی۔ مطلب یہ کہ ان کے حواس ظاہری کی کیفیت یہ تھی کہ
ایک دفعہ پھر امید بندھ گئی۔ لہذا طے ہوا کہ کچھ تدابیر اس وقت اختیار کی جائیں
اور کچھ صبح۔ تھوڑی دیر میں ڈاکٹر صاحبان چلے گئے اور ڈاکٹر عبدالقیوم صاحب کو رات
کے لئے ضروری ہدایات دیتے گئے۔ اب ہوا میں ذرا سی خنکی آ چلی تھی اس لئے

حضرت علامہ بڑے کمرے میں اُٹھ آئے اور حسبِ معمول باتیں کرنے لگے۔ دفعتہً انہیں خیال آیا کہ قریشی صاحب غالباً شام سے بھوکے ہیں اور ہر چند کہ انہوں نے انکار کیا لیکن حضرت علامہ علی بخش سے کہنے لگے کہ ان کے لئے چائے تیار کرے اور نئے بسکٹ جو میم صاحبہ نے بنائے ہیں، کھلائے۔ اس وقت صرف ہم لوگ یعنی قریشی صاحب، چودھری صاحب، سید سلامت اللہ اور راقم الحروف ان کی خدمت میں حاضر تھے۔ حضرت علامہ نے راجہ صاحب کو یاد فرمایا تو ان سے عرض کیا گیا کہ وہ کام سے گئے ہیں۔ ۱۱ بجے تو اس خیال سے کہ ہم لوگ شاید ان کی نیند میں حارج ہو رہے ہیں چودھری صاحب نے اجازت طلب کی لیکن حضرت علامہ نے فرمایا "میں دوا پی لوں، پھر چلے جائیے گا"۔ اس طرح بیس پچیس منٹ اور گذر گئے حتیٰ کہ شفیع صاحب کیمسٹ کے ہاں سے دوا لے کر آ گئے۔ حضرت علامہ کو ایک خوراک پلائی گئی مگر اس کے پیتے ہی ان کا جی متلانے لگا اور انہوں نے خفا ہو کر کہا۔ "یہ دوائیں غیر انسانی (INHUMAN) ہیں"۔ ان کی گھبراہٹ کو دیکھکر قریشی صاحب نے خمیرہ گاؤزبان عنبری کی ایک خوراک کھلائی جس سے فوراً سکون ہو گیا۔ اس کے بعد حضرت علامہ نے صاف صاف کہہ دیا کہ وہ ایلوپیتھک دوا استعمال نہیں کرینگے اور جب شفیع صاحب نے یہ کہا کہ انہیں اوروں کے لئے زندہ رہنا چاہیے تو فرمایا "ان دواوں کے سہارے نہیں (NOT ON THESE MEDICINES) اس طرح گھنٹہ ڈیڑھ گزر گیا۔ بالآخر یہ دیکھ کر کہ حضرت علامہ نیند کی طرف مائل ہیں ہم نے اجازت طلب کی۔ انہوں نے فرمایا بہت اچھا لیکن معلوم ہوتا ہے ان کی خواہش تھی کہ ہو سکے تو قریشی صاحب

ٹھہرے رہیں، بایں ہمہ انھوں نے اس امر پر اصرار نہیں کیا۔ اس وقت بارہ بجکر تیس منٹ آئے تھے اور کسی کو یہ وہم بھی نہ تھا کہ یہ آخری صحبت ہوگی جاوید منزل کی!

ہم لوگ حضرت علامہ کی خدمت سے اُٹھ کر آئے ہی تھے کہ راجہ صاحب تشریف لے آئے اور آخر شب تک وہیں حاضر رہے۔ شروع شروع میں تو حضرت علامہ کو سکون رہا اور وہ کچھ سو بھی گئے لیکن پچھلے پہر کے قریب بے چینی شروع ہو گئی۔ اس پر انھوں نے شفیع صاحب سے کہا "قریشی صاحب کو لے آؤ۔" وہ ان کے ہاں آئے تو سہی لیکن غلطی سے اطلاع نہ کر سکے۔ شاید ۳ بجے کا وقت ہوگا کہ حضرت علامہ نے راجہ صاحب کو طلب فرمایا۔ ان کا (راجہ صاحب کا) اپنا بیان ہے کہ جب میں حاضر ہوا تو حضرت علامہ نے دیوان علی سے کہا "تم سو جاؤ البتہ علی بخش جاگتا رہے کیوں کہ اب اس کے سونے کا وقت نہیں"۔ اس کے بعد مجھ سے فرمایا پیٹھ کی طرف کیوں بیٹھے ہو سامنے آ جاؤ۔ میں ان کے متصل ہو بیٹھا کہنے لگے قرآن مجید کا کوئی حصہ پڑھ کر سناؤ۔ کوئی حدیث یاد ہے؟ اس کے بعد ان پر غنودگی سی طاری ہوگئی میں نے دبا گل کر دیا اور باہر تخت پر آ بیٹھا۔ راجہ صاحب چلے آئے تو ایک دفعہ پھر کوشش کی گئی کہ حضرت علامہ رات کو دوا استعمال کریں مگر انھوں نے سختی سے انکار کر دیا۔ ایک مرتبہ فرمایا "جب ہم حیات کی ماہیت ہی سے بے خبر ہیں تو اس کا علم (SCIENCE) کیوں کر ممکن ہے؟"

تھوڑی دیر کے بعد راجہ صاحب کو پھر بلوایا گیا۔ حضرت علامہ نے ان سے کہا آپ یہیں کیوں نہیں آرام کرتے اور پھر ان سے قریشی صاحب کے لانے کے لئے

کہا۔ راجہ صاحب کہتے ہیں "میں اس وقت کی حالت کا مطلق اندازہ نہ کرنے پایا تھا۔ میں نے عرض کیا حکیم صاحب رات دیر سے گئے ہیں۔ شاید ان کا بیدار کرنا مناسب نہ ہو"۔ اس پر حضرت علامہ نے فرمایا "کاش ان کو معلوم ہوتا مجھ پر کیا گزر رہی ہے"۔ پھر اپنی یہ رباعی پڑھی جو گزشتہ دسمبر میں انہوں نے کہی تھی۔

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگار ایں فقیرے دگر دانائے راز آید کہ ناید

راجہ صاحب کہتے ہیں۔ میں نے ان اشعار کو سنتے ہی عرض کیا کہ ابھی حکیم صاحب کو لے آتا ہوں۔ یہ واقعہ ۵ بجکر ۵ منٹ کا ہے۔ راجہ صاحب گئے تو حضرت علامہ خواب گاہ میں تشریف لے آئے۔ ڈاکٹر عبد القیوم نے حسب ہدایات فروٹ سالٹ طیار کیا۔ حضرت علامہ بھرے ہوئے گلاس کو دیکھ کر کہنے لگے "اتنا بڑا گلاس کس طرح پیونگا؟" اور پھر چپ چاپ سارا گلاس پی گئے۔ علی بخش نے چوکی پلنگ کے ساتھ لگا دی۔ اب اس کے سوا کمرے میں اور کوئی نہیں تھا۔ حضرت علامہ نے اول اسے شانوں کو دبانے کے لئے کہا پھر دفعۃً بیٹھے بیٹھے اپنے پاؤں پھیلائے اور دل پر ہاتھ رکھ کر کہا "یا اللہ"۔ پھر فرمایا "میرے یہاں درد ہے"۔ اس کے ساتھ ہی سر پیچھے کی طرف گرنے لگا۔ علی بخش نے آگے بڑھ کر سہارا دیا تو انہوں نے قبلہ رو ہو کر آنکھیں بند کر لیں۔ اس طرح وہ آواز جس نے گزشتہ ربع صدی سے ملت اسلامیہ کے سینے کو سوز آرزو سے گرمایا تھا ہمیشہ کے لئے خاموش ہو گئی۔

علامہ مرحوم نے خود اپنے ارشادات کو کاروان اسلام کے لئے بانگ درا سے تعبیر کیا تھا اور آج جب ہماری سوگوار محفل ان کے وجود سے خالی ہے تو انہیں کا یہ شعر

بار بار زبان پر آتا ہے :-

جس کے آوازوں سے لذت گیر اب تک گوش ہے

وہ جرس کیا اب ہمیشہ کے لئے خاموش ہے؟

اِنَّا لِلّٰہِ وَ اِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن

---

۲۱ اپریل کی صبح کو میں سویرے ہی اٹھا اور حسب عادت جاوید منزل پہنچ گیا لیکن ابھی پھاٹک میں قدم رکھا تھا کہ راجہ صاحب نظر آئے۔ ان کی آنکھیں سرخ ہو رہی تھیں۔ میں سمجھا رات کی بے خوابی کا اثر ہے۔ میں ان کی طرف بڑھا اور کہنے لگا رات آپ کہاں تھے؟ آپ کا دیر تک انتظار رہا۔ وہ معلوم نہیں ہاتھ سے کیا اشارہ کرتے ہوئے ایک طرف چلے گئے۔ پیچھے مڑ کر دیکھا تو قریشی صاحب سر جھکائے ایک روش پر ٹہل رہے تھے۔ میں نے حضرت علامہ کی خیریت دریافت کی تو انہوں نے کچھ تامل کیا۔ پھر ایک دھیمی اور بھرائی ہوئی آواز میں ان کے منہ سے صرف اتنا نکلا "فوت ہو گئے"۔

میں ایک لحظے کے لئے سناٹے میں تھا۔ پھر دفعتہً حضرت علامہ کی خوابگاہ کی طرف بڑھا۔ پردہ ہٹا کر دیکھا تو ان کے فکر آلود چہرے پر ایک ہلکا سا تبسم اور سکون متانت کے آثار نمایاں تھے۔ معلوم ہوتا تھا وہ بہت گہری نیند سو رہے ہیں۔ میں پلنگ سے ہٹ کر فرش پر بیٹھ گیا۔ شاید وہاں کچھ اور حضرات بھی بیٹھے تھے لیکن میں نے نہیں نہیں دیکھا۔ ہاں راجہ صاحب کو دیکھا۔ وہ ان کی پائنتی کا سہارا لئے زار زار رو رہے تھے۔ ان کو دیکھ کر میں اپنے آنسوؤں کو ضبط نہ کر سکا اور بیقرار ہو کر کمرے سے باہر

نکل گیا۔

اس اثنا میں حضرت علامہ کے انتقال کی خبر بجلی کی طرح شہر میں پھیل چکی تھی اب جاوید منزل میں ان کے عقیدت مندوں کا ہجوم تھا۔ یہ سانحہ کچھ اس قدر عجلت اور بے خبری میں پیش آیا تھا کہ جو شخص آتا متعجب ہو کر کہتا "کیا ڈاکٹر صاحب کیا علامہ اقبال فوت ہو گئے"۔ گویا ان کے نزدیک یہ خبر ابھی غلط تھی۔ حالانکہ وہ گھڑی جو برحق ہے اور جس کا ایک دن ہر کسی کو سامنا کرنا ہے آ پہنچی تھی۔ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ۔

جنازہ سہ پہر میں ۵ بجے کے قریب اٹھا۔ جاوید منزل کے صحن اور کمروں میں خلقت کا ازدحام تھا۔ معلوم نہیں ان کے غم میں کس کس کی آنکھیں اشکبار ہوئیں اور میو روڈ سے شاہی مسجد تک کتنے انسان جنازے میں شریک تھے۔ ہم لوگ لاہور کی مختلف سڑکوں سے گزر رہے تھے۔ شہر میں ایک کہرام سا مچا ہوا تھا جدھر دیکھئے حضرت علامہ ہی کا ذکر تھا۔ جنازہ ابھی راستے میں تھا کہ اخباروں کے ضمیمے قطعات اور مرثیے تقسیم ہونے لگے۔ دفعتہً خیال آیا کہ یہ اس شخص کی میت ہے جس کا دل و دماغ رفتہ رفتہ اسلام میں اس طرح کھو یا گیا کہ اس کی نگاہوں میں اور کوئی چیز جچتی ہی نہیں تھی اور جو مسلمانوں کی بے حسی اور اغیار کی چیرہ دستی کے باوجود یہ کہنے سے باز نہ رہ سکا۔

گرچہ رفت از دستِ ما تاج و نگیں
ما گدایاں را بچشمِ کم مبیں

معلوم نہیں ساحرِ افرنگ کی فریب کاریوں نے اسے کس کس راہ سے سمجھایا کہ ملتِ اسلامیہ کی نجات تہذیبِ نو ہی کی پرستش میں ہے مگر اس کے ایمان سے لبریز دل میں نبی اُمّی صلعم کی محبت بے اختیار کہہ اٹھی :-

در دلِ مُسلم مقامِ مصطفےٰ است
آبروئے ما ز نامِ مصطفےٰ است

اس خیال کے آتے ہی میں نے سوچنا شروع کر دیا کہ یہ جنازہ تو بیشک اقبال ہی کا ہے لیکن کیا اقبال کی موت ایک لحاظ سے ہندوستان کے آخری مسلمان کی موت نہیں ؟ اس لئے کہ وہ اسلام کا نقیب تھا، رازدار تھا اور اب کون ہے جو علامہ مرحوم کی مخصوص حیثیت میں ان کی جگہ لے۔ اللہ تعالیٰ انہیں مقاماتِ عالیہ سے سرفراز فرمائے اور ان کو اپنی رحمت اور مغفرت کے سائے میں پناہ دے آمین، ثم آمین۔